

1

محمد عجمية

# مِفْهُومُ سُوْعِيَّةٍ اِسْطَاطِيَّةِ الْعَرَبِ

عَنِ الْجَاهِلِيَّةِ وَدَلَالَتِهَا





مَوْسُوْعَةُ  
أَسَاطِيرِ الْعَرَبِ  
عَنِ الْجَافَلِيَّةِ وَدَلَالَتِهَا





مَوْسُوعَةُ  
أَسَاطِيرِ الْعَرَبِ  
عَنِ الْجَاهِلِيَّةِ وَدَلَالَاتِهَا

د. مُحَمَّدٌ عَجِينَةُ



الكتاب : أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها / 1

المؤلف : د. محمد عجينة

الناشر : دار الفارابي - بيروت - لبنان  
ص. ب : 3181 / 11 - ت : 305520

العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع  
تونس - 3000 صفاقس - 40 شارع ابو القاسم الشابي

التنفيذ : شركة المطبوعات اللبنانية ش.م.ل

الطبعة : الأولى 1994

تصميم الغلاف : نجاح طاهر

جميع الحقوق محفوظة

## توطئة

الأساطير قديمها وحديثها من كنوز الإنسانية التي لا تقدّر بثمن، فمضمونها شهادة على ماضي البشر وإدراكهم للعالم وتصورهم إياه. إنها صورة لنا عنه وعنا، ندرك من خلالها الثابت والمتحول في الميخّال الجماعي. أما من حيث الصيغة فهي شكل من أشكال التعبير نسيج وحده، رَجْمُه المولّد له الفكر والخيال والوجدان، وأداته الرمز ومسكنه الذي تأوي إليه أو تتقنع فيه مستويات عديدة من الملفوظ. ولذلك، تتبدى الأساطير من خلال مختلف السنن ضمن المكتوب في الحكايات والنصوص المقدسة وكتب التاريخ والأدب وضمن المعيش في الشعائر والطقوس والممارسات.

وإذن، فالأساطير تتجلّى على صعيدي القول والفعل كليهما وتتظمها الأعمال الواعية واللاشعورية من نشاط البشر في ضروب من الخطاب متنوعة هي التاريخ والدين والأخلاق والسياسة والأيدولوجيات والأدب. وجميعها أشكال يمكن أن تكون للأسطورة عماداً أو دعامة تتقنع فيها وتسكنها وتأوي إليها فتعبّر عن تصورات جماعية بواسطة الرمز، أداة الانفتاح على جميع الجوانب الإنسانية التي تخرج عن مجال ما هو عقلي أو التي قد تُحجب حبساً أو تفيض عن الواقع وتتجاوزه كما في الحلم، وأداة التوحيد بين مختلف مجالات الكون لما يتعيّن به الرمز عن الدليل اللغوي من تعدد الأبعاد.

وعليه يمكن القول، أن الأسطورة تحتل موقعاً استراتيجياً في حقل فلسفة العلوم التي نمت وأبنت ثمارها حول الألسنية وعلم الدلائل والنقد الأدبي وما سواها من العلوم الإنسانية بعد أن هيمنت العقلانية والوضعية حيناً من الدهر وبعد أن رُدّ الاعتبار إلى

المخيال والرمز. ولم تعد الأساطير أو «أساطير الأولين» والفكر الأسطوري» عبارات شنيعة تُلصق بخطاب الغير تسفياً لصاحبه، وإنما غدت نمطاً من أنماط التعبير والتفكير جدير بكل عناية واهتمام بل إنه ليس دون الفكر العلمي لا سيما إذا اعتبرنا أن أشكال الفكر الأسطوري قد تبدو من خلال بقاياها المترسبة في العادات والممارسات اليومية بل قد تظهر في سلوك الفرد الواحد في الأزمان المتعاقبة وأحياناً في الآن.

إن جميع ما ذكرنا يجعل جميع المدارس المعاصرة على اختلاف ما بينها تُجمع على أهمية الأساطير والتوفر على دراستها لاتصالها بالوظيفة الرمزية، وتُعد من أخص ما يمتاز به البشر عما سواهم من عالم الحيوان. فالإنسان وحده هو الكائن الذي لا يقنع بما هو موجود، أو بما هو واقعي محض، أو عقلاني محض فينشئ الرموز والأنظمة الرمزية إغراباً منه عن توفه الأبدى إلى آفاق أخرى غير التي يقع عليها منه الحس والإدراك وعن نزوعه إلى أن يصنع عالماً معبراً عنه إلا أنه لا يستوي وإياه فإذا هو يطمح إلى تجاوزه باستمرار.

## الفصل الأول

### مدخل إلى الأساطير



## مُقَدِّمَة

تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيماً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وقد بدأت الأساطير بما هي ظواهر ثقافية في أي مجتمع من المجتمعات، تتبوأ المنزلة اللائقة بها، وقد ولّى ذلك العهد الذي كانوا ينظرون فيه إليها على أنها أوهاام وأباطيل. ولذلك تجدهم قد عنوا بها في أوروبا منذ القرون الوسطى حتى الآن عناية فائقة على اختلاف المواقف منها والمنطلقات ووجهات النظر<sup>(1)</sup>.

ولئن اتفق جل الدارسين لأساطير مختلف المجالات الحضارية على أن الأساطير من نتاج الخيال البشري الخلاق، فإنهم يؤكدون أنها ليست مجرد وهم وأن لها علاقة بالواقع أو «الحقيقة»، بل إنها في نظر مبدعيها من الشعوب والأقوام عين الحقيقة<sup>(2)</sup>. ولذلك، فإن «أساطير الأولين» هي دوماً أساطير الآخرين وقلماً تجد شعباً من الشعوب يقر بأن أساطيره يمكن أن تُدرج في باب الأساطير، ولذلك فلإنها قد تندرج ضمن أبواب شتى من كتب العقائد والملل والنحل بل وفي الكتب العلمية أو شبه العلمية من جغرافية وتاريخية وما إليها مما يتصل بوعي الإنسان وإدراكه لمنزلته في الكون والمجتمع.

(1) انظر تفصيل ذلك أسفله وراجع على سبيل المثال: مجلة «پويتيك» Poétique العدد الثامن ص 516-504 وفي آخر المقال الممتاز الذي فيها ثبت بيبولوجرافي يمكن أن يعد مدخلاً لدراسة الأسطورة من منطلقات شتى.

(2) انظر: ميرسيا إلياد: Aspects du mythe عن دار غاليليا للنشر ص 9. وهي كذلك عند الرومنطقيين مثل «شيلينغ» Schelling. انظر في هذا الشأن: «introduction à l'essence de la mythologie» لكارل غوستاف يونغ وكيريفي، ص 13، «ويليك ووارين»: النظرية الأدبية (بالفرنسية)، ص 226.

ومما يضاعف من قيم الأساطير مصدراً من مصادر المعرفة أنها ليست من صنع أفراد بأعيانهم بل هي من المبدعات الجماعية. وتأسيساً على ذلك، فإن حظ التوصل إلى رؤية شاملة أو متكاملة هو فيها أكثر مما في سواها من أنواع الخطاب، فضلاً عن أنها أقل عرضة للتزييف والتغيير من مبدعات الفكر والخيال التي تنسب إلى أشخاص بذواتهم.

وبناءً على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن «الجاهلية» من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة، لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آنٍ واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في «الجاهلية» وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكّلة جزءاً من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

إن جهلنا بعالم العرب القدماي الأسطوري - كما قال أحد الباحثين<sup>(3)</sup> - ما يزال كبيراً لأن جانباً من تراثنا الأسطوري قد ضاع في جملة ما ضاع لأسباب عقائدية لا تخفى، أو ما زال موجوداً إلا أنه بين طبقات الأرض ويطون الرمال دفيناً محتجباً أو في تراثنا المكتوب والمنقوش أو لأنه يلبس نصوصاً تعتبر من المقدسات، ولذلك فهو يدخل في جانب المسكوت عنه رغم أنه «لا حياة في العلم».

ولكن الذي لا نشك فيه ونحاول أن نبينه أن للعرب أساطيرهم شريطة أن نلتزم بمبدأين اثنين أولهما أن لا نحُد من حقيقة الأسطورة ذلك الحد الضيق الذي حدّوها به وأن نعتبر ما لها من قيمة رمزية وما لها من صلة بالمخيل الجماعي والأحلام ومن قيمة معرفية وأنها تعبر بطريقتها الحدسية التأليفية عن حقائق بشرية عميقة تتجاوز الواقع إلى ما وراءه، وأن لا نبحت عن مجاميع أسطورية ماثلة لأساطير اليونان وقد كان لها مصير غير الأساطير العربية في صدر الإسلام ولكن أن نفهم الأسطورة بمعناها الواسع النبيل وليس بمعنى مستهجن كما ستحدد ذلك أسفله.

(3) انظر مقال جوزيف شلهود: Le monde mythique arabe.

في «Journal de la société des africanistes»، المجلد 24، سنة 1954.

Les structures du Sacré chez les Arabes

من ص 49 - إلى ص 61. وكتابه: بنى القدس عند العرب



أما الثاني فهو تناول تلك الأساطير من زوايا مختلفة ومن خلال منهج غير الذي توصلوا به إلى استكناه حقيقتها كعدم البحث عن «الأسطورة» وإنما عن «مجاميع الأساطير» Mythologies سواء كانت في شكل حكاية أم كانت «نصاً جامعاً» Architecte متوزعاً أو مفككاً أم كان مفردات أسطورية أي صوراً ورموزاً ونماذج أصلية - ومحاولة إعادة تركيب عالم العرب الأسطوري من خلال تقاطع مختلف المعطيات والخطابات على تنوعها.

ولما كانت الأسطورة تنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كان لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

- فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يُطلقون عليها اعتباطاً «الجاهلية» هذه العبارة التي نستعملها طوال عملنا بدون المعنى المستهجن الذي علق بها في الخطاب الإسلامي. غير أن ذلك التاريخ بالنسبة إلينا لا ينحصر في تلك الحقبة القصيرة السابقة للإسلام كما كان سائداً خاصة لدى بعض المستشرقين وإنما هو حقبة طويلة حافلة بكثير من مقومات الحضارة الراقية لم يكن العرب فيها بمعزل عن سائر الشعوب المدعوة بالسامية عامة ويعود إلى حوالى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد<sup>(4)</sup>.

- كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم إلا أن له أيضاً علاقة باليهودية والمسيحية والإسلام لا سيما في ما وصلنا من نصوص تلبس فيها الخبر التاريخي أحياناً بالأسطورة إلا أن غابتنا ليست تلك، رغم أن نتائج البحث قد تضيء منها بعض الجوانب.

- وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب»، إذ قد وصلتنا الأساطير من خلاله بعد تدوينها وتلونها على مر العصور بتجارب مختلف الشعوب التي تنقلت منها مشافهة فحافظت على دوامها وبقائها من خلال طقوسها وشعائرها وأثرتها بما لها من خبرة وتجارب فكانت أساطير مثقفة.

ومن صعوبات موضوعنا هذا أن تاريخ الجزيرة العربية لا يزال محل بحث واستكشاف بل إن مصادر دراسته - أي الكشوف الحفرية وكتب الإخباريين وكتب التاريخ والسيرة

S.H. Hook: Middle Eastern Mythology, penguin Books, 1973.

(4)

انظر على سبيل المثال: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. وتوفيق برو: تاريخ العرب القديم، جامعة قسنطينة، ط 1984، دار الفكر، - دمشق ص 12-16، وشوقي عبدالحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 15.

والتفسير والأدب ودواوين الشعراء وما كتب عن الشعوب السامية القديمة من دراسات مقارنة<sup>(5)</sup> بل حتى ما كتب عن بعض الشعوب المعاصرة<sup>(6)</sup> - مادة ضخمة تقتضي أن نقرأها قراءة مستمرة متجددة لأن بعضها لم يبح بعد بجميع ما قد ينطوي عليه من أسرار.

وإذا نظرنا الآن إلى ما يمكن أن توفره دراسة ميدان من هذا القبيل من فوائد معرفية بحكم الموقع الاستراتيجي الذي تحتله الأساطير ضمن الدراسات الأنثروبولوجية ونظرنا إلى واقع البحث فيه وجدنا المكتبة العربية خلوّاً أو تكاد من عمل جامع يتناول هذا الموضوع<sup>(7)</sup> ويتسم بمحاولة استقصاء أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، المباشرة منها والعميقة، الظاهرة والخفية والاحتراس من الوقوع في مزالق منها، إسقاط القارئ مقولاته الخاصة على ما لديه من النصوص الأسطورية ومنها إضفاؤه عليها ضرباً من الانسجام الكاذب لأنه غير موجود في واقع الأمر أو وقوفه منها موقفاً انتقائياً سواء أثناء عملية جمع المادة الأسطورية باستخراجها من تضاعيف الروايات وأشكال الخطاب المتعددة التي تأوي إليها الأسطورة أو تنتقع فيها أو أثناء عملية التأويل ولا سيما إزاء ما يحتمل الوجوه العديدة من المعاني والدلالات لا سيما في الحالات العديدة التي يتم فيها توظيف بعض الأساطير في الخطاب التاريخي والخطاب الديني والخطاب الفلسفي. لذلك حرصنا على إدراج عدد من النصوص المعتمد عليها أثناء التحليل، قدر المستطاع، لتشتتها في مختلف المصادر وصعوبة العثور عليها كما أثبتنا ما طال منها طويلاً مفرطاً في ملحق واعتمدناه في التحليل. وذلك اعتباراً منا أن كل قراءة وكل تأويل، عمل نسبي. لذلك أولينا النصوص أهمية أساسية لأنها ثابتة بعكس مذاهب التأويل ونذكر - وما بالمعهد من قدم - اهتمام الدارسين بالكاتب ثم حلت بعد ذلك سلطة النص فسلطة القراءة.

ولجميع ما ذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية التي لم تتخلص من

(5) انظر مثلاً: فراس سواح مغامرة العقل الأولى، وديونسيل

Du Mesnil: Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan

(6) مثل دراسات مالفينوسكي ومارسال غريول وليني ستروس، انظر أسفله، ص 37-48.

(7) انظر أسفله نقلاً للمناهج المعتمدة في المؤلفات التي صفت في هذا الغرض.

(8) انظر مثلاً أساطير خلق الكون والإنسان.

جنورها الأسطورية رغم انتقال العرب من الإحيائية وتقديس مظاهر الطبيعة من جماد وحيوان ونبات وعبادة الأوثان فعبادة الأصنام إلى ديانة التوحيد، فلقد بقيت بعض تلك الجوانب حية واستمرت في تضاعيف بعض المدونات الإسلامية كما أن بعض صورها ورموزها ويمعنى أهم «ميسماتها» Mythèmes أي مفرداتها الرمزية كان عنصراً من العناصر المشكّلة لصورة الكون بل لصورة السماوات السبع والأرضين السبع والجنة والنار عند المسلمين لا سيما في بعض الفضاءات الثقافية مثل كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب المعجائب والغرائب، وفي بعض الأوساط الثقافية الاجتماعية إما بسبب محدوديتها المعرفية أو لتأثرها ببقايا أساطير الشعوب القديمة شأن اليمن ويثرب المتأثرتين بـ «الإسرائيليات» والعراق المتأثرة ببقايا ديانات الفرس والصابئة - المعروفين في الإسلام بالصابئة - وأساطيرهم الكوكبية ورموزها.

وكان لا بد لنا من جمع المادة الأسطورية وتكوين المتن وضبط منهج العمل. فواجهتنا المشكلة المنهجية التالية: هل نجتمع النصوص أولاً ثم نتقدم في اتجاه آخر نبحث فيه عن ماهية الأسطورة وسبل مقاربتها وتقطيعها وتحليلها وتأويلها، أم نعكس الآية أم نتقدم في الاتجاهين معاً وبطريقة جدلية، فاخترنا الحل الأخير على أنه الأوفق فتمكّننا أحياناً من العثور على الأسطورة في نصوص يصعب مبدئياً اعتبارها من الأساطير ولولا ذلك لكننا أغفلناها وأسقطناها من اعتبارنا. كما أتاح لنا ذلك الاختيار استخلاص أكبر عدد من الروايات المتوفرة عن الأسطورة الواحدة وعدم تفضيل أحداها على غيرها كما فعل غيرنا<sup>(8)</sup> واعتبار الأسطورة جماع رواياتها<sup>(9)</sup>.

ذلك أن ما قد يفرق بين الرواية وأختها من جزئيات عديمة القيمة في الظاهر لعله أن يكون عند التحليل أكثر إفادة من سواء بل قد يكون مركز الدلالة وموضعها. ولذلك، قد جعلنا همتنا وديدننا من التحليل، البحث لا في «الأسطورة» أو في مجموعة ما من الأساطير لذاتها بقدر ما كان همتنا الخلوص من وراء ذلك إلى عالم العرب الأسطوري ضمن طموح قد نكون فيه من المفرطين إلا أننا نرمي من ورائه إلى إدراج هذا العمل ضمن بحث علائقي يسر إعادة بناء الكون الأسطوري العربي من خلال رواسته وبقاياه المتوزعة أشتاتاً وبالتالي يساعد على وضع الأسس لدراسات أخرى تتناول المخيال العربي ومختلف بناء

(8) انظر أسفله نقد كتاب المجوز: من الأساطير والحرافات العربية.

(9) انظر ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 240.

الرمزية من المنظورين الآني Synchronique والزمني Diachronique والتاريخي .

وقد بدا لنا ذلك أمراً ممكناً متى طالعنا أمهات الكتب العربية فقرأناها لا قراءة سطحية خطية وإنما قراءة أخرى نشيطة تفيد من خلالها بقدر المستطاع من علوم الإنسان من السّنية واثروبولوجيا وعلوم اجتماعية وما إليها . كما استشرنا منذ شروغنا في هذا البحث أن للأساطير وظيفة قد تتمثل في محاولة تفسير حادثة وقعت في الماضي أو تبرير طقس من الطقوس عفى عليه الدهر ونسيت بداياته أو شعيرة من الشعائر أو مؤسسة من المؤسسات الإنسانية الحاضرة تبريراً لمئاته صلتها بالمجتمع الذي أنشأها أو ابتدعها في حقبة تاريخية معينة وتوحيداً لمجموعة حولها<sup>(10)</sup> رغم أن جميع المجتمعات تنشأ أساطيرها ولكن وعيها بأنها أساطير ليس من تحصيل الحاصل، وإن حصل ففي مرحلة تاريخية أخرى تتغير فيها شروط المعرفة والوعي .

وكنا نرمي من خلال هذا العمل إلى استخلاص بعض الخصوصيات الفنية افترضنا أنها تميز الأسطورة عما سواها بصفقتها نظاماً هلامياً ذا دلالة يعتمد على الرمز راجين الاستفادة من تجارب من سبقنا إلى دراسة أساطير مجالات حضارية أخرى سواء من حيث المنهج الداخلي - عنينا بذلك التقطيع والتحليل والتأويل من الباطن - أو الخارجي ونعني به البحث المقارن . ولكن تبين لنا أنه قد يكون من الخطأ الفادح الانطلاق من «الأسطورة» باعتبارها مقولة تقابل بينها وبين الأدب لأن كليهما يدخل في دائرة المبدعات الفنية الخيالية بل هما يلتقيان أصلاً ومشبّ، لأن لهما جذوراً واحدة ولأنهما يلتقيان على صعيد آخر عندما توظف الصور والرموز والنماذج الأصلية والأساطير في الأمثال والقصص الرمزية والخرافات على ألسنة الحيوان أو في الشعر .

وارتأينا أن يشتمل عملنا هذا نظرياً على وجهين اثنين كبيرين متكاملين : أحدهما وثائقي منهجي نستخرج فيه المتن - أي المادة الأسطورية - من أمهات الكتب والمعاجم العربية ونعرضها عرضاً أقرب ما يكون إلى الموضوعية نتجنب فيه التعسف والإسقاط كما ذكرنا سابقاً . والثاني تحليلي تألفي نستفيد فيه من تحليل المادة الأسطورية برمتها ونعيد تركيبها . فنصل إلى الكليات عبر الجزئيات ونبحث فيه عن الكون الأسطوري عند العرب وخصائصه . ومن شأن العمليتين أن توضحا لنا جانباً من رؤية الإنسان العربي قديماً للكون والمجتمع وللقوى الطبيعية والزمان والفضاء ومن تصوّره للآلهة والوجود والفناء

(10) انظر : Poétique، عدد 1971/8 .

وغيرها من القضايا التي تطرح على وعي الإنسان وإدراكه.

أما من الناحية العملية فقسّمنا العمل إلى سبعة فصول:

فجعلنا أولها مدخلاً إلى الأساطير درسنا فيه تعريف العرب للأسطورة لغة واصطلاحاً ثم نظرنا إلى الأساطير في الدراسات العربية واستعرضنا أعمال من سبقنا في هذا المضمار استعراضاً نقدياً ثم رأينا من المفيد بالنسبة إلى القارئ العربي تعريفه بوضع الأسطورة في ثقافات الشعوب قديمها وحديثها، وهو ما أتاح لنا عرض مختلف مقاربات الأسطورة من (إنسانية) أنثروبولوجية ونفسانية وفلسفية عرضاً مكثاً من تحديد المنزلة التي تشغلها من الناحية الاستمولوجية والوصول أخيراً إلى تعريفها. وقد ختمنا هذا الفصل الأول بتقديم مضان البحث محاولين أن نبين لدى استعراض كل صف منها كيف تداخله الأساطير.

وخصصنا الفصل الثاني لأساطير خلق الكون والإنسان وصورة الكون كما تتجلى في الأساطير لأن معظم الأساطير تحكي البدايات المقدسة المؤسسة لعالمي الطبيعة والثقافة.

واختبرنا أن تناول سائر الفصول مختلف مظاهر الكون فكان الفصل الثالث خاصاً بأساطير الكواكب، والرابع لأساطير مظاهر الطبيعة، أركانها الأربعة وأشجارها وحيوانها الأليف والوحشي فالخرافي. وكان الفصل الخامس استمراراً طبعياً لسابقه لأننا خصصناه للكائنات «اللامرئية» على حد تعبير - صاحب مروج الذهب - أي للفيضان والسعالي والملائكة والشياطين. وخصصنا الفصل السادس لأساطير الإنسان والمؤسسات الإنسانية. وختمنا بحثنا بفصل سابع حاولنا أن نؤلف فيه بين مختلف مقومات عالم العرب الأسطوري ومختلف «الأشكال الرمزية» ونصل بين مختلف عناصره التي تمّ بسطها أحياناً بسطاً «جدولياً» Paradigmatique في بعض الفصول مثل أساطير الحيوان حتى تتجلى على نحو متماسك كما هي عليه في «الفكر الأسطوري».

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتوجه بالشكر إلى أستاذنا المشرف محمد عبدالسلام على ما تحلى به من صبر وأناة وفكر حر متفتح طوال المدة التي استغرقها هذا البحث، وعلى ما أسداه إلينا من نصائح وتوجيهات لا سيما في الأوقات التي يشعر فيها الباحث بأن القرية منه قد كلّت وأن العزيمة قد فُتّت.

وعسى أن نُوفّق في عملنا هذا فنسهم في إثراء الحاضر بالماضي وفي فهم الماضي بالحاضر إسهاماً وإن يكن ضئيلاً في نطاق ذلك الجدل الدائم المستمر الذي هو من خصائص كل كائن حي.

## 1 - الأساطير عند العرب لغة واصطلاحاً:

إذا انطلقنا من حقيقة لغوية مفادها أن اللغات لئن اشرتكت في بعض الكلّيات، فإن لكل منها خصائصها الفونولوجية والصرفية والتركيبية وأن مفرداتها لا تتطابق من حيث مجالها الدلالي، وجب أن نعرف «الأسطورة» لا من حيث هي كلمة فحسب وإنما أيضاً من حيث هي مفهوم وذلك بالرجوع إلى أصلها الاشتقاقي في العربية والبحث عن علاقتها بكلمات قرينة لها تنتمي إلى حقل دلالي قريب منها مثل كلمات «خبر» و«حديث» و«نبأ» و«خرافة» و«قصص» و«مثل» وبالنظر في معناها الاصطلاحي الذي أصبح متعارفاً عليه لا عند العرب فحسب وإنما عند سائر الأمم والشعوب.

لم ترد كلمة أسطورة في القرآن الكريم أقدم أثر مدوّن، في صيغة الإفراد وإنما في صيغة الجمع وفي تركيب بعينه هو «أساطير الأولين»<sup>(1)</sup> وهي مشتقة من سطر واسم المفعول منها «مسطور» ﴿وَنَاقِلٌ مِّمَّنْ يَلْقَى أَهْلَهُمْ وَهُمْ يَمْسُرُونَهُ﴾<sup>(2)</sup> أو ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾<sup>(3)</sup>. أما السطر فهو «الصف من الكتاب والشجر والنخل»<sup>(4)</sup> و«السطر الخط والكتابة»<sup>(5)</sup>. وقد ذهب بعض اللغويين القدامى في تخريج هذه الكلمة مذاهب شتى. فهذا أبو عبيدة عالم اللغة الشهير (ت 210هـ) يعتبر أن صيغتها هي صيغة منتهى الجموع لأن أساطير عنده جمع أسطار وأسطار جمع سطر.

كما ذهب أحد المستشرقين إلى أن «أسطورة» قريبة الصلة بقريتها في اليونانية

(1) سورة الأنعام، الآية 25.

سورة الأنفال، الآية 31.

سورة النحل، الآية 24.

سورة المؤمنون، الآية 83.

سورة الفرقان، الآية 5.

سورة النمل، الآية 68.

سورة الأحقاف، الآية 17.

سورة القلم، الآية 15.

سورة المطففين، الآية 13.

(2) سورة القلم، الآية 1.

(3) سورة الإسراء، الآية 58، سورة الأحزاب، الآية 6.

(4) لسان العرب لابن منظور مادة سطر.

(5) المرجع نفسه.

واللاتينية «إسطوريا» Historia<sup>(6)</sup> بمعنى أنها أخبار تؤثر عن الماضين لا سيما أن «أساطير الأولين» إنما وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى في سور مكية وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي وكفار قريش لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل<sup>(7)</sup>. ومن خلاله نعرف أن تلك الأخبار حقيقة بالنسبة إلى المسلمين و«أساطير» بالنسبة إلى أهل مكة من تجار قريش. فما كان القرشيون المناهضون للدعوة المحمدية يسمونه «أساطير الأولين» هو الذي ورد في القرآن مقترناً بتسميات مختلفة تمثل شبكة من المصطلحات هي الحديث والنبأ والقصة يمكن أن ندرسها من وجهتين اثنتين: آنية وزمانية.

فأساطير الأولين في نظر قريش هي ما نجده في القرآن من قصص الأولين مما يسمى حديثاً مثل (حديث موسى)<sup>(8)</sup> و(حديث فرعون وثمود)<sup>(9)</sup> وهي ما يسمى أنباء «وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ»<sup>(10)</sup> و«أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ»<sup>(11)</sup> «وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ»<sup>(12)</sup> «وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ»<sup>(13)</sup>.

ولنا كلمة أخرى لا شك في صلتها بكلمة أسطورة بل إنها لتستوي فيها أو تكاد، ولم ترد هي الأخرى في القرآن الكريم إلا وهي كلمة «خرافة». وتعرف في معاجم اللغة بأنها «الحديث المستملح من الكذب». كما أنها تطلق على «ما يكذبونه من الأحاديث وعلى كل ما يُستملح ويُتَعَجَّب منه»<sup>(14)</sup>.

وكلمة الخرافة مشتقة من مادة «خ ر ف» ومن معانيها فساد العقل من الكبر. أما «خرافة»، غُفْلًا من التعريف، فاسم علم، وقد ورد<sup>(15)</sup> في سياقات عديدة منها «حديث

(6) انظر بلاشير مجلة «Semitica»، العدد السادس سنة 1958، ص 83-84. وميرسيا إلياد Aspects du mythe، ص 9.

(7) انظر لسان العرب مادة سطر.

(8) سورة طه - والنازعات الآية 15.

(9) البروج، الآية 17.

(10) المائدة الآية 5 واللسان مادة نبأ والنبي المخبر على وزن فعيل بمعنى فاعل.

(11) سورة التوبة، الآية 70.

(12) سورة يونس، الآية 71.

(13) سورة الشعراء، الآية 69.

(14) لسان العرب مادة خرف.

(15) لسان العرب «مادة خرف» انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، ج 1، ص 301، واستشهاده بالحديث «وخرافة حق» وكتاب الأمثال: ابن سلمة: الفاخر في الأمثال المصرية 149-152، ط 1353، تونس، والتعالي: ثمار القلوب، 142.

خرافة» ويقال إنه «رجل من بني عذرة أو من جهينة اختطفته الجن ثم رجع إلى قومه فكان يحدث بأحاديث مما رأى يعجب منها الناس فكذبوه فجرى على ألسنة الناس». ومنها الحديث النبوي الشريف «وخرافة حق» والحديث المروي عن عائشة أنه قال لها حدثيني. قالت ما أحدثك حديث خرافة؟ ومنها البيت المنسوب إلى ديك الجن والذي يعزوه بعضهم إلى ابن الزبيري:

حياة ثم موت ثم حشر      حديث خرافة يا أم عمرو<sup>(16)</sup>

ومهما يكن من أمر فللخرافة أيضاً صلة بالسمر إذ عرّفوا الأسمار بأنها «الخرافات الموضوعية من حديث الليل»<sup>(17)</sup>. ونفيد من هذا التعريف الأخير أن الخرافة مختلفة اختلافاً وأنها خطاب باطل لا أساس له وأنها نوع من الحكايات كان مما يروى ليلاً.

أما الخبر فهو أعم من جميع ما ذكرنا. ولذلك ندرك صعوبة تعريف هذا المصطلح في المعاجم اللغوية العامة بل وكذلك في المعاجم الفنية التي هم أصحابها تدقيق المصطلحات وبيان الفروق اللغوية بين الألفاظ. فالخبر عندهم «هو القول الذي يصح وصفه بالصدق والكذب»<sup>(18)</sup>. وهذا مذهب البلاغيين في مقابلتهم إياه بالإنشاء وهو في اصطلاحهم «الكلام الذي يدخله الصدق والكذب» أو «كل كلام له خارج صدق أو كذب نحو قام زيد»<sup>(19)</sup>.

(16) ينسب ابن قتيبة هذا البيت إلى أبي نواس (الشعر والشعراء ص 510)، وينسبه الثعالبي إلى ابن الزبيري في ثمار القلوب ص 142. وهو مثبت في تكملة ديوان ديك الجن، ص 170 مع بيت آخر سابق: [وافر] أترك لغة الصهباء عمداً لما وعدوه من لبن وخمر

(17) انظر الحاشية رقم 15 أعلاه. الخرافة عند الجاحظ بمعنى الهذر والسخف والكذب والباطل المتنافي للجد والحقبة: يقول عن «كتب الزنادقة» وهذا كله هذري وخرافة وسخرية وتكذب ويقول في موضع آخر: «وهذا من خرافات أعراب أهل الجاهلية»، الحيوان، ج 1، ص 94، وج 4 ص 197. وبهذا المعنى يستعملها ابن حزم مكلباً من فسر الآيتين 23-22 من سورة ص: «فلنلق صبحاً بالسوق والأعناق» بأن سليمان قتل الخيل لأنها ألهته عن الصلاة. يقول: وهذه خرافة موضوعة مكدوبة سخيفة باردة. «الفصل في الملل والنحل»، ج 4، ص 42 وتستوي الخرافة والكذب عند النويري في قوله: «وهذا أراه من خرافات العرب وأكاذيبها»، نهاية الأرب، ج 10، ص 286 والمقالة الثامنة من الفن الأول من فهرست ابن النديم تتعلق بـ «أخبار المسامرين والمخرفين»، ص 331-314.

(18) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية ص 32. وقد اهتم الفقهاء بالخبر لعلاقته بالأمور الاعتقادية. وانظر «خبر الاستفاضة» عند السمعوني: مروج الذهب، ج 2، ص 244-245، ط قبيحة 1986.

(19) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1094هـ / 1683 م)، الكليات، ط 2، ج 2، ص ص 278-279.



وإذن، فقد اتضح مما سبق أن مصطلحات أسطورة وحديث ونبا وخبر وقصص مصطلحات ذات وشائج لا شك فيها ألا وهي اشتراكها في نواة معنوية جامعة تحيلنا إلى مرجع بعينه هو الكلام المخبر بشؤون الماضي وسيرهم وأخبارهم في زمن ولّى وانقضى . إلا أن بينها فويرقات معنوية ودلالات خاصة تتصل بطروف القول والتلفظ أو كما يسمى مقتضى الحال أو السياق والغاية التي يقصد إليها المتكلم أو ينصرف إليها السامع أو المتلقي . كما أنها تطورت على مر الزمان واكتسب بعضها إما بالتوسع أو بالاختصاص معنى فأكثر لم يكن له في البداية.

وهكذا يقترن بالأسطورة معنيان اثنان يتناقضان ظاهراً لأنهما يعبران عن وجهتي نظر اثنتين من زاويتين مختلفتين :

فالأساطير في نظر أصحابها الذين ابتدعوها عين الحقيقة . أما في نظر سواهم فلا تؤخذ مأخذ الجد بل هي عين الوهم والباطل والمحال .

وأما الخرافة فتميز عن الأسطورة بأنها ليست عمل اعتقاد من أي كان، لا من الذي يقصها ويرويها ولا من الذي ينصت إليها، ولكن هل هذا الحد الفاصل بين الأسطورة والخرافة حد قاطع؟ أليست بعض الخرافات أساطير كف أصحابها عن الإيمان بها وبالتالي تكون بين الأسطورة والخرافة علاقة نشوئية إذا ما نظرنا إليهما في مجرى الزمان وفي سياق التطور التاريخي؟ الطريف إن في استعمال العرب تطابقاً يكاد يكون تاماً بين أسطورة وخرافة باستثناء نوع مخصوص بعينه هو الخرافات التي على ألسنة الحيوان<sup>(9)</sup> .

أما سائر المصطلحات التي تمت إلى الأسطورة بصلة مثل «نبا» و«حديث» و«قصص» فقد استعملت بحملها على معنى الحقيقة في طور معين وتمخض بعضها لاستعمالات بعينها<sup>(20)</sup> فقد اقترنت كلمة نبا مثلاً بمعنى الخبر «عظيم الشأن»<sup>(21)</sup> - ربما لاتصالها بمعنى

(9) انظر استعمالات للجاحظ عديدة من زمن أسطوري هو «زمن الفطحل» وحديث أمية بن أبي الصلت في الموضوع وتعليق الجاحظ على ذلك بقوله: وهذا من خرافات أعراب الجاهلية «كتاب الحيوان» ج 1، ص 197 وهو يستعمل كلمة خرافة بشأن: تناكح الشياطين وتسافد الغفاريات «كتاب الحيوان» ج 1، ص 302، وبشأن أساطير الجن، ج 1، ص 302.

(20) انظر بلاشير، مجلة سيميوتكا، 6، سنة 1956، ص 58 مع بعض الاحتراز في ما يخص الاستنتاجات.  
(21) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ط 2، بيروت 1982، ص 33، في الفرق بين النبا والخبر. ويميز بينها على أساس أن النبا لا يكون إلا للإخبار بما لا يعلمه المخبر. ولزيد التوسع حول الخبر انظر «الخبر» ضمن كتاب روزنثال:

= V. Rosenthal: History of Muslim-Historiography, Lyde, 1952, p.10.

الكهانة والتنبؤ بالغيب ثم لورودها في سياقات قرآنية مخصصة.

أما لفظة «حديث» فكادت أن تختص بأحاديث الرسول والصحابة رغم استعمالها أيضاً في كتابات عديدة بمعناها العام، كما في قصص الأنبياء للكسائي. أما كلمة قصص فكأنها حلت محل نبا رغم استعمالها الاصطلاحي بمعنى «قصص الأنبياء» و«القصص القرآني».

كما أنها شهدت تطوراً من الخاص إلى العام أي من الدلالة على قصص بعينها هي قصص الغابرين تروى مثلاً في القرآن عبرة على لسان القصص في المساجد والمجالس وعظلة إلى مطلق السرد القصصي الخيالي بمعنى الإنشاء لا الخبر وتستعمل الآن في صيغة المفرد أي قصة إما للدلالة على الحكاية أو *histoire*، وفي صيغة التصغير أي أقصوصة للدلالة على الفن الجديد *nouvelle* الذي يتقابل مع الرواية *roman*. أما كلمة خبر فقد كتب لها شأن آخر وأي شأن إذ اقترنت بها معاني جديدة غير التي رأيناها. فإذا هي تدل على «الإخبار» أي الإعلام عن حدث أو شخص أو واقعة تاريخية، واتسع مجالها الدلالي فشملت أخبار الماضين من القدامى وأيام العرب وأنسابهم وجميع ما من شأنه أن يكون سرداً.

وصفة القول إن محاولتنا تعريف الأسطورة عند العرب انطلاقاً من معناها الاشتقاقي ومن علاقاتها بقريناتها من المصطلحات مثل نبا وقصص وخبر ليس يغني غناء كبيراً رغم أنها تدل على إمكانية انتماء الأسطورة إلى جنس من الأجناس يمكن أن ننته بأنه سردي. كما أن الأسطورة أو الأسطوري قد يلبس بعض الأخبار الواردة في كتب السيرة والتاريخ لكن هل يعني ذلك بالضرورة أن الصيغة السردية هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن تتجلى من خلاله الأسطورة؟ نحن أميل إلى القول بأن الشكل السردى أحد أشكال الأسطورة لا غير.

ورغم أن كلمة أسطورة لدى المسلمين قد وردت كما سبق أن رأينا في سياق جدل ومباحكات واستوت أو كادت؛ وكلمة خرافة مقترنة هكذا بمعنى التخريف والباطل، وكان نعت أي كلام بأنه من الأساطير تهمة تلصق بـ «خطاب» الغير فإننا لا نستعملها بهذا

Lakhdar Souami: Introduction de la théorie du *Habaz* chez Gahiz, *Studia Islamica*, L.III, p27-49.

شارل بلأ: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ترجمة كيلاني ص 174-158.

المعنى المستهجن الذي ما تزال به محملة حتى الآن لدى بعضهم مثل «الجاهلية»، وإنما بمعنى آخر هو معناها النبيل، الخطاب المقدس والحقيقة والوحدة أي بذلك المدلول الذي كان ولا يزال متداولاً عند الحديث عن أساطير مختلف الأمم والشعوب المعبرة عن فكرها ووجدانها وعن عالمها الخيالي لا بلغة المفاهيم المجردة ولكن بلغة الصور والرموز.

## 2 - الأسطورة في الدراسات العربية الحديثة:

سلف أن رأينا أن العرب القدامى لم يهتموا قديماً بالأساطير فضلاً عن دراستها لأسباب ذكرناها. فما هو نصيبها من اهتمام الباحثين في العصور الحديثة خاصة في القرن العشرين وماذا عالجوا منها وبأي منهج توسلوا إليها وما وضع الدراسة في هذا الميدان حتى منتصف الثمانينات؟

إن المكتبة العربية خلو أو تكاد من عمل أكاديمي منهجي يتسم بمحاولة الاستقصاء والشمول في جميع التراث الأسطوري العربي ومحاولة التعمق في دراسة مختلف جوانبه ودلالاته رغم أنه قد صدرت منذ الثلاثينات أعمال سنحاول استعراض ما تيسر لنا العثور عليه منها.

أما أسباب ذلك النقص فعديدة: منها اعتقاد بعضهم أن ليس للعرب أساطير كما هو الشأن بالنسبة إلى سائر الأمم والشعوب وهو وهم نجد صدهاء إلى عهد غير بعيد<sup>(1)</sup> أو أن أساطيرهم «مستوردة»، والحال أن المتبحرين في هذا الميدان والمبرزين منهم يشهدون بأن الأساطير دائمة الهجرة والترحال<sup>(2)</sup> وأنها تتلون دوماً بلون الحضارة التي بها تحل وإليها تفد حتى ليغدو من الصعب بل ربما من المتعذر القطع بصحة نسبتها إلى بلاد بعينها وأبرز مثال على ذلك الأساطير اليونانية التي يُستشهد بها دائماً على أنها الأساطير وكيف أن كثيراً منها مستمد من تراث الشعوب المجاورة<sup>(3)</sup> ومنها اعتبار الاشتغال بالقصص والولوع بها - وقد عُدَّ «من مناحي العامة» على حد تعبير ابن خلدون حتى كان كل ما يتعلق بها بها وما يمت إليها وإلى «الخيال» بصلة - عبثاً لا طائل من ورائه ومن الأعمال غير الجادة والنبلية التي تستحق شرف الحديث عنها. ومنها طبيعة الموضوع وما له من صلات بمعارف وعلوم متنوعة.

(1) يذكر مصطفى الجوزو في كتابه «من الأساطير العربية والخرافات» الذي نتعرض إليه أسفله رأي «شارل بلاه والاب «لامنس» في كتابه: L'Islam Croyances et Institutions - imprimerie Catholique Beyrouth, 1943 ص 24-25 «عدم وجود ميثولوجيا عربية حقيقية تذكرنا بالميثولوجيا اليونانية». وواضح أن هذا الرأي ينطلق من تعريف للأسطورة معياري يقبها باليونانية.

وانظر تحليلاً لبعض هذه الأسباب عند توفيق فهد: الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 14-16، ويذهب إلى القول بعدم وجود ميثولوجيا أو طقوس لدى العرب القدامى رابطاً ذلك بعدم اهتمامهم بالملوكيات.

(2) انظر مثلاً كلود ليفي ستروس: الإنسان العاري، ص 576.

(3) انظر كتاب عبدالمعدي خان أسفله. ومن محاسن كتابه التنبيه إلى «صلة بعض الأساطير العربية بأساطير الشعوب المجاورة بما في ذلك أساطير بلاد اليونان».

ويعدّ كتاب عبدالمعيد خان<sup>(4)</sup> باكورة الأعمال التي من هذا القبيل. ورغم أن لصاحبه فضل الريادة في فتح مجال بكر وفي محاولة استكشافه بالتنقيب عن مضائه، فإن الكتاب في الواقع خلافاً لما يدل عليه العنوان «بحث في الوثنية العربية أكثر مما هو دراسة للأساطير»<sup>(5)</sup>.

وفعلاً، فإن متصفح تلك الرسالة الجامعية التي أشرف عليها أحمد أمين يطالع دراسة في عقائد العرب الوثنية، من منطلقات فكرية لا تستند في رأينا إلى دليل علمي بل هي مما ثبت بطلانه على ضوء العلوم الإنسانية. فصاحبها من المؤمنين بتفوق الآريين على الساميين<sup>(6)</sup> وبأن العربي (كذا على الإطلاق) قليل الابتكار<sup>(7)</sup> ومحدود الخيال من ناحية «الخيال الاختراعي»، واسع الخيال من ناحية «الخيال التصويري»<sup>(8)</sup> وأن الأسطورة العربية مبنية على تصور لا على خيال<sup>(9)</sup> وبأن «العقيدة العربية لا تستطيع أن تتصور جوهراً مجرداً عن المادة في التكوين»، وما أشبه هذا من الأقوال التي لا تستند إلى برهان مقنع وإن هي إلا صدئ لمقولات نفسية باطلة نشأت وترعرعت في ظل المركزية الأوروبية والاستعمار الثقافي في طور من أطوار المعرفة ولّى وانقضى وتنكر له حتى أصحابه.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الأسطورة في كتاب عبدالمعيد خان، اتسع ليشمل «كل ما سطر عن الجاهليين تاريخاً كان أو ديناً» (ص 12) أو هي «الدين والتاريخ والفلسفة

(4) الأساطير العربية قبل الإسلام، ط 1، القاهرة 1973.

(5) مصطفى الجوزو من الأساطير العربية والخرافات، ط 1 - 1977/1997، ص 6.

(6) يقول: «إن الظروف الطبيعية التي جعلت الآريين غمنازين عن الساميين حملتهم على توليد أساطير وشعر قصصي بكثرة وافرة وبأنواع مختلفة»، كتابه ص 7، وهذا الرأي صدئ لرأي أستاذه أحمد أمين في الوسط الطبيعي وتأثيره. يقول في فجر الإسلام عن «العربي» «ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر» 40/1-43. «خياله محدود وغير متنوع قفلاً يرسم له خياله عيشة خيراً من عيشته وحياة خيراً من حياته يسمى إليها». وهو نفسه رأي القائلين بأن «العقيدة السامية» وعقيدة آرية». وقد شاعت هذه النظرية في القرنين 19 و 20 ووجدت لها رواجاً كثيراً بظهور بعض الآراء والمذاهب التي مجدت «العقيدة الأوروبية» كذا بإطلاق العبارة - وسبّحت بحمدها وقالت بتفوق العقل الغربي المبدع الخلاق على العقل الشرقي الساذج البسيط. فهذا أرنست رينان Ernest Renan (1816-1892) أو غراف آرثور دي غوبينو Graf arthur de Gobineau (1882-1916) بتأثير الجنس البشري على أساس عرقي ويتفوق بعض الأعراق على بعض وسيادة العقلية الآرية على سائر العقليات - Essai sur l'inégalité des races humaines. انظر: جواد علي المفضل في تاريخ العرب، ج 1، ص 257.

(7) المرجع السابق، ص 38.

(8) المرجع نفسه، ص 35. وانظر نقد ذلك التصور في الموسوعة العالمية «انسكلوبيديا أونيفرساليس» مقال: «خيال» Imaginaire.

(9) عبدالمعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، المقدمة ص ز.

جميعاً عند القدماء» (ص 12)، وقد نذهب مذهبه إلى حد ما في هذا الفهم الواسع غير أننا نجلده يعرف الأسطورة تعريفاً سلبياً بما ليست إياه ولا يعرفها تعريفاً بما هي. فلا هي عنده من الفولكلور - ويتكوّن لديه من «اعتقاد القدماء الذي لا يزال مستمراً إلى هذه الأيام - (ص 13) ولا هي من القصص بمعنى Legendes، أي الحكاية التي تتعلق بمكان واقعي أو بأشخاص حقيقيين نقلت بالتواتر من جيل إلى جيل (ص 13).

أما كتاب محمود سليم الحوت «في طريق الميثولوجيا عند العرب» فهو على حد تعريف صاحبه «بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام» أو مقدمة لها مثلما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية:

An Introduction to Arab Mythology a Study of Pre-Islamic Legends and Beliefs  
وهو أغزر مادة من كتاب عبدالمعبد خان مادة وأكثر منه عائدة وجدوى<sup>(10)</sup>. رغم أنه قريب الشبه بكتاب محمود شكري الألوسي «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب» مع فضل تنظيم. ويمكن أن يفيد الدارس متى اعتبر قيمته الوثائقية وعده مقدمة وتهيداً. وإذن فهو «تصنيف» بالمعنى المتعارف عليه قديماً تناول صاحبه أبوابه الخمسة الأولى والسابع «عقائد العرب القدامى»، وتناول في السادس «أساطير الأولين» وخصص الثامن لـ «صدى المعتقدات والأساطير في الشعر»، والسمة الغالبة عليه هي الوصف أكثر من التحليل.

ويطالع القارئ بشغف بداية كتيب خليل أحمد خليل «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»<sup>(11)</sup> ومقدمته المشتملة على لمحة عن أبرز المدارس التي اهتمت بالأسطورة دراسة وتحليلاً، مع وقفة خاصة عند أعمال كلود ليفي شتراوس صاحب المنهج البنيوي. غير أن موضوع الكتاب يكاد ينحصر في الفصل الثالث منه<sup>(12)</sup> وهو الحامل لعنوان الكتاب. ورغم قيمة الكتاب، على صغر حجمه ووضوح الرؤية وتماسك المبادئ المنهجية المعلن عنها في بدايته، فإنه ليس دراسة بالمعنى الأكاديمي لأساطير العرب عن الجاهلية، والذي لا شك فيه أن صاحبه لم يعتمد فيه حسب ما يبدو على قدر كافٍ من الوثائق والمستندات.

(10) صدر الكتاب أولاً في مجلة الأدب سني 1952-1953 ثم جمع بعد ذلك بين دفتي كتاب. وهو يحمل عنوانين: الأول بالعربية والآخر بالإنكليزية على ورقة الغلاف اليسرى.

(11) صدر عن دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1973 في 168 صفحة من الحجم المتوسط وقد صدر بعد مقالين للمؤلف: الأول «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»، مجلة دراسات عربية عدد 7 أيار - 1972. والثاني بعنوان «مقدمة منهجية لفهم الأسطورة» مجلة الرأي، العددان 4 و 5 تموز - آب 1972.

(12) مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص ص 116-48.

وعلاوة على ذلك، فإن الكتيّب قد ورد في سياق سجاليّ أراد صاحبه بواسطته «حسم التناقض الرئيسي بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي الثوري على أرضنا»<sup>(13)</sup> والانتقال من أسطورة الثورة إلى الثورة<sup>(14)</sup>. وهو غرض محمود عندما ننظر إلى المسألة من زاوية الالتزام السياسي وما يتطلبه من أسلحة معرفية تمكن من التصدي إلى واقعنا المليء بالخرافات والأساطير التي تعيقنا عن النظر إلى العالم نظرة موضوعية والفعل فيه على ذلك الأساس، ولكن الأمر يختلف عندما نريد دراسة جزء من كيانات الماضي ومخيلنا وضميرنا الجمعي والنظر إليه من منطلق البحث العلمي.

وباختصار يمكن القول إن الكتاب على فائدته ومنطلقاته الفكرية «التاريخانية» والجدلية يفتقر إلى مزيد من المعطيات والمستندات وإلى فضل تعمق وتركيز في التحليل وهو ما انتبه إليه مقدمه<sup>(15)</sup>.

أما كتاب فراس سواح «مغامرة العقل الأولى»<sup>(16)</sup>، فهو كتاب قيم جداً إلا أن صاحبه لا يتناول من موضوعنا إلا بعض الجوانب مثل أساطير الخليفة. فهمّ صاحبه كما هو واضح من العنوان رصد أساطير شعوب سوريا وأرض الرافدين. وتمثل فائدته بالنسبة إلينا في إثباته للنصوص - وإن كانت قد ترجمت عن الإنكليزية لا عن الأصل - وفي منهج المقارنة الذي سلكه صاحبه في تتبعه لأساطير بلاد ما بين النهرين في تراث سومر وبابل وفي العهدين القديم والحديث مع تلميح إلى ما ورد بشأن ذلك في القرآن في تصديره لبعض أسفار كتابه السبعة<sup>(\*)</sup>.

أما مصطفى الجوزو فلا يرمي من خلال كتابه «من الأساطير العربية والخرافات»<sup>(17)</sup> إلى

(13) المرجع السابق، ص 9.

(14) المرجع السابق، ص 167.

(15) المرجع السابق، ص 4 و 5 و 6.

(16) الطبعة الأولى دمشق 1976 في 515 ص 6 العنوان الكامل هو: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا أرض الرافدين، وللمؤلف علاوة على ذلك مقالان في مجلة المعرفة السورية:

أولاهما: الإشعاع الحسي في أسطورة الشرق القديم - المعرفة عدد 188، سنة 1977 من صفحة 17 إلى ص 35.

والثانية: ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة - المعرفة 197، سنة 1978، ص 98-125.

(\*) وهي على التوالي سفر البداية، سفر الطوفان، سفر التين، سفر الفردوس المفقود، سفر قابيل وهابيل، وسفر العالم الأسفل (البحر) وسفر الإله الميت.

(17) صدر عن دار الطليعة، ط 1، بيروت 1977 في 317 ص من الحجم المتوسط، المقدمة في ص 56، والاختيارات من ص 58 إلى ص 280 وهو مذيّل بقائمة في المصادر والمراجع ومعجم للمطالب وآخر للإعلام.

«الإحاطة الشاملة بالأساطير العربية جميعاً»<sup>(18)</sup> وهو ما يستفاد من العنوان بل هو منتخبات من الأساطير العربية القديمة والحديثة صدر لها صاحبها بمقدمة درس فيها «القوى الأسطورية» و«الحبكة الأسطورية» أو «أسلوب العرب في رواية الأسطورة» ثم «المضامين الأسطورية» و«بعض المؤثرات في الأسطورة العربية» في 56 صفحة. غير أن الذي قد يؤخذ على المؤلف فيها وفي المتتقيات أنه اختار من مختلف ما صادفه من الروايات «أكثرها وفاء بشروط الأسطورة»<sup>(19)</sup>. وكنا نود أن يعرفنا بتلك الشروط. بل لقد ذهب إلى حد «المزج بين الروايات المختلفة قصد الخروج براوية واحدة» وإلى التصرف فيها من حيث أسلوبها السردى وعمازتها الفنية (من حبكة وكلمات) بإعادة صياغتها<sup>(20)</sup>. ومن نافلة القول ما لذلك من مضاعفات خطيرة من حيث تحوير الدلالة فيها. وإذا نظرت في تلك المختارات من النصوص وجدتها قد صنفت على اختلافها، من جاهلية وإسلامية قديمة إلى حديثة، تصنيفاً هو محل نقاش<sup>(21)</sup>. إذن، فالكتاب ليس دراسة لموضوعنا فضلاً عن اتسامه بسمات تجعله أقرب إلى كتب تبسيط المعرفة منه إلى الدراسة الأكاديمية. والذي يؤكد ذلك شعور المؤلف في نهاية مقدمته بأمله في أن يتصدى بعض الباحثين للموضوع بعده.

وقد يصاب مطالع كتاب أحمد كمال زكي: «الأساطير دراسة حضارية مقارنة»<sup>(22)</sup> بخيبة أمل كبرى إن هو توقع أن يعثر فيه على بحث في الأساطير العربية. وفصول الكتاب العشرة، رغم ما في بعضها من الإفادة، أقرب إلى أن تكون مجموعة من الفصول يعوزها الترابط وتتسم بانتقائية واضحة يستعرض صاحب الكتاب في بدايتها أربع نظريات في أصل الأسطورة وينتهي إلى أنه «من المؤكد أننا لا نستطيع أن نرفض هذه النظريات وكذلك لا نقبلها. فكلها صحيحة من وجهة النظر التي تمثلها»<sup>(23)</sup> وكأنه لم ينته إلى رأي واضح في المسألة.

(18) مصطفى الجوزو: من الأساطير العربية والخرافات، ص 53.

(19) المرجع السابق، ص 55.

(20) المرجع السابق، ص 55.

(21) انظر أسفله.

(22) دار المودة، بيروت، ط 2، 1979 - وتاريخ الطبعة الأولى غير مذكور. أما عناوين الفصول فهي: 1

- الأنثروبولوجيا. 2 - قضية السامية والتراث. 3 - التاريخ المقتنع. 4 - البحث عن مفهوم (أي مفهوم

الأسطورة). 5 - بين الأسطورة والخرافة. 6 - من التراث العربي. 7 - الموقف الحضاري. 8 - منطلق الأسطورة.

9 - الواقع في الأسطورة. 10 - الأسطورة وعلم النفس. 11 - الأسطورة والفن. 12 - المائتات الشعبية في

الأدب (الأصمعي). 13 - الأسطورة والأدب. 14 - الشاعر بين التاريخ والأسطورة والواقع.

(23) الأساطير، ص 59.



وقد أصدر شوقي عبد الحكيم على التوالي «أساطير وفولكلور العالم العربي»<sup>(24)</sup> و«موسوعة الفولكلور والأساطير العربية»<sup>(25)</sup>، وكلاهما يتناول بالدرس الآثار الشفوية من التراث المذكور. أما الأول فهو يتناول التراث الأسطوري المشترك للشعوب السامية في القسم الشرقي (بلاد ما بين النهرين) والغربي أو (الواقع في الهلال الخصيب) وفي القسم الجنوبي (أي اليمن والحجاز).

وينطلق صاحب الكتاب من منطلقات مبدئية قديمة واضحة بعضها مستمد من منهج دراسي الفولكلور في كيفية مباشرة التراث السامي عامة وضرورة اعتماد المقارنة في تتبع مختلف حلقاته، وذلك من الناحيتين التاريخية والجغرافية، ورغم بعض للمحات عن أسباب صراع القبائل العربية البائدة والباقية<sup>(26)</sup> وبعض الملاحظات عن الانتقال من الأمومة إلى الأبوة ومن التقويم الشمسي إلى التقويم القمري<sup>(27)</sup>، فالغالب على بحثه الوصف والاستعراض أكثر من التحليل ربما لأنه هو الآخر يتجه إلى جمهور من غير ذوي الاختصاص، فهو لم يذكر مصادره العلمية إلا في ما قلّ ونذر، وتبقى دراسته في حاجة إلى مزيد من المستندات العلمية والبرهنة وإلى مزيد من التوثيق.

أما كتابه الثاني: «موسوعة الفولكلور والأساطير العربية»<sup>(28)</sup>، فهو موسوعة تشتمل على مادة أسطورية وافرة مرتبة حسب النظام الألفبائي. وهي تدل - والحق يقال - على جهد عظيم وبحث ميداني محمود لجمع حشد ضخم من تراثنا المدون منه وغير المدون إلا أنه لا يخلو من بعض العيوب، وصورة ذلك أن مادة كل فصل أو مدخل في الموسوعة غير متكافئة كماً أو كيفاً<sup>(29)</sup>. ومحتواها ليس دوماً محرراً تحريراً علمياً<sup>(30)</sup> هذا فضلاً عن أن

(24) الكتاب في جزئين وقد صدر الجزء الذي اطلعنا عليه عن مطبعة روز اليوسف سنة 1974 وفيه إشارة إلى جزء ثان عنوانه «أساطير وملاحم العالم العربي» وفي الموسوعة الألفاظ الذكر إشارة من المؤلف إلى أن الجزء الأول قد صدر عن روز اليوسف سنة 67.

(25) صدر من دار العودة بيروت، ط 1 في 1982.

(26) ص 138 - 141.

(27) ص 167 - 168.

(28) الكتاب في 732 صفحة.

(29) خصص المؤلف لـ «أسفار الخلق أو التكوين» مثلاً صفحة واحدة (ص 58). أما فصل «الأساطير العربية الجاهلية» فهو في صفحتين، بينما خصص لامية بن أبي الصلت أكثر من ذلك (من ص 72 إلى ص 74) وأربع صفحات لـ «بوذا والبوذية» وعشر صفحات لآل ليلية وليلة (من 21 إلى 30).

(30) نكتي بمثلين الأول: مادة «الأمّة الإثنا عشرية في الإسلام» (ص 31-32). وقد أشار صاحبه بكل أمانة إلى أنه قد اعتمد في تحريره إياه إلى موسوعة لاروس الميثولوجية New Larousse Encyclopediad of Mythology =

توزيع المادة على الفصول غير موفق دوماً<sup>(31)</sup>.

وإذن، فيمكن القول إن ما تسنى لنا الاطلاع عليه من الدراسات العربية المتعلقة بالأساطير يتناول بالدرس، إما رقعة جغرافية متسعة الاكتاف خلال حقبة من الزمن طويلة تبدأ منذ أقدم العصور وتصل ذلك بالعصر الحديث إلا أنها تسقط في التعميم المفرط أو المخلّ لعدم استنادها إلى مادة أسطورية كافية تقوم على أساس من البحث والتحقيق العلميين<sup>(32)</sup>، أو هو يتناول منطقة غير التي تهمن أي مهد العرب القدامى أو «المجال العربي»<sup>(33)</sup> وذلك شأن فراس سواح، ويقتصر على سوريا وبلاد الرافدين وإن هو تعرض إلى أساطير تعتبر أصولاً لما سواها مما نهتم بدراسته وتحليله، أو هو عمل يفتقر إلى مزيد من التحقيق والتدقيق ومن التحليل والتفصيل سواء من حيث المنهج المتوخى في جمع المادة وضبط المفاهيم والمصطلحات أو تبويب الأساطير أو النصوص التي تحمل سمة أسطورية أو تقوم على بنية أو بنى أسطورية.

إن المنهج الجغرافي التاريخي، الذي يشير شوقي عبدالحكيم إلى أنه يتوخاه، ناهجاً في ذلك سبيل علماء الفولكلور الفنلنديين، مغرٍ للغاية في بحثنا هذا، لكن لنا أن نتساءل

---

= ص 323 وكان ينبغي - لا سيما في مثل هذا الموضوع العوذ إلى المصادر العربية.

والثاني في مادة «الأساطير العربية» وهو يفتقر إلى مزيد من التحري في تحقيق الأعلام ولا سيما ما تعلق منها بالأعلام وبالألهة الجاهلية، فعبيد بن شربة الجرهمي الراوية الذي كان مسلماً لمعاوية بن أبي سفيان يصبح عنده شاعراً وملكاً خرافياً وأنه أول من استقدم الأصنام ونصبها في مكة (الموسوعة ص 602)، والحال أن المقصود هو عمرو بن لحي الخزاعي أما الصنم / الإله، «يعوق» فمذكور بالحروف اللاتينية لا بالعربية و«نسر» عنده «نصر» وإله المطر «فرح» الذي ينسب إليه قوس قزح «كوزة»، ولعل مرد ذلك أن صاحب الموسوعة ربما ترجم بعض مادة مقاله من أصل أعجمي ولم يتجشم مهمة البحث عنها في أصولها. ونشير إلى خطأ منهجي آخر تمثل في عدم إحاطته دوماً إلى مصادر أو هو إن فعل ذلك فعل نحو غير متظم ولا منهجي ربما لأنه كتب إلى جمهور من غير أهل الاختصاص.

(31) يتجلى في جمعه جنباً إلى جنب مواد مثل «أوزيريس إله النياه المصري»، ص 75-76 و«بروميثيوس سارق النار وعقابيه»، ص 100-101 و«بودا والبوذية» ص 128-131 و«الأشعار والأورد الصوفية والشعائرية». و«البلد وحماهم» ص 99 و«البكتاتيات الجنائزية» ص 114-121. وبناء على ذلك كان يجدر أن تعتبر موسوعة للأساطير العالمية لا العربية.

(32) شأن خليل أحمد خليل وشوقي عبدالحكيم. وهو يدرس في آن واحد ما تعلق ببابل وآشور في بلاد الرافدين من جهة وما له صلة بالشام وفلسطين من جهة ثانية. ثم ما ينسب إلى الحجاز واليمن (شوقي عبدالحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي) ص 8.

(33) انظر مثلاً آخر، كتاب عدنان بن ذريل: التفسير الجليلي للأسطورة، ط دمشق 1973.

إلى أي حد هو ممكن، متى لم تتوفر المادة الضرورية على أساس من الدراسة عميق لتاريخ العرب قبل الإسلام.

أما المنهج الذي توخاه عبدالمعبد خان - على أنه تاريخي - فليس كذلك. والفلسفة الوضعية الكامنة وراء نظريته إلى تاريخ العرب قبل الإسلام وإيمانه بأن «قد مرّ تفكير الأمة العربية بأطوار يسميها علماء الميثولوجيا بطور ما قبل المذهب الحيوي (Pre-animism)، ثم طور المذهب الحيوي ثم المذهب الطوطمي ثم تعدّد الآلهة ويتبعه فكرة وحدة الإله»<sup>(34)</sup> غير مقنعة بل هي في رأينا من باب التعميم على أساس من تلك الفلسفة التي ذكرنا آنفاً وهي التي أملت فصول كتابه وتخطيطه. وقريب منه أحمد كمال زكي. فهو ينظر إلى الأساطير في سياق «تطوري» مزعوم. وهي قد مرّت عنده بأربعة أطوار كانت في الأول منها «جزءاً من العبادة يتم أدائها داخل المعبد»<sup>(35)</sup>، وفي الثاني «سير آلهة وأبطال ومردة»، وفي طور ثالث «أداة للتعليل والترميز» ثم إذا هو يصنفها فيما بعد إلى أربعة أصناف هي في رأينا متداخلة: الأسطورة الطقوسية والأسطورة التعليلية والأسطورة الرمزية والتاريخية (Legend Myth)<sup>(36)</sup>. ويتضح من هذا التقسيم والتصنيف أنه غير متسق، لقيامه على مبادئ مختلفة كما أنه يستند إلى تصوّر ما لمسار الأسطورة عبر التاريخ حتى ليتساءل القارئ عن أي بلد يتحدث صاحب الكتاب وأية حضارة وفي أي زمان. ثم ما الوجه من قوله بوجود طور ثالث استعملت فيه الأسطورة «أداة للتعليل والترميز»؟ أترأه يقصد أن ما خلا ذلك من الأطوار صفر من التعليل والترميز؟ ثم أوليس الرمز عنصراً صميماً في كل فعل إنساني وكل شكل من أشكال التعبير اللغوي منها وغير اللغوي؟

أما مصطفى الجوزو فهو يصنف الأساطير إلى نشئية وأخرى ولاهوتية وأساطير نبوة وكهانة وأخرى خلقية وحرية وغرامية وغنائية وأساطير أولياء. فإذا هو الآخر يعتمد أكثر من مبدأ في التصنيف مما يجعله تصنيفاً غير متماسك لا سيما في القسم الثاني منه.

ولجميع ما ذكرنا من الأسباب المتعلقة بالمجال الذي تشمله الدراسة من حيث المكان والزمان وبالمنهج المتوخى في جمع المادة وتبويبها وتحليلها، ونظراً إلى شعور عدد ممن ذكرنا بضرورة أن يتصدى للموضوع باحثون ونظراً إلى أن خوض عالم العرب الأسطوري

(34) عبدالمعبد خان: الأساطير العربية، انظر الفهرس.

(35) عبدالمعبد خان، المصدر السابق، ص 55.

(36) عبدالمعبد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 46.

ينطوي على جانب لا بأس به من المغامرة المغرية في غياهب ماضي العرب القديم وإمكانية أن نعيد - متى توصلنا ببعض مكتشفات العلوم الإنسانية الحديثة - غنماً كبيراً وأن نصل إلى إعادة كتابة جزء من تاريخنا بالاعتماد على مواد هي من نسيج الفكر المبدع والخيال الخلاق إلا أنها ليست من باب الهتر والهذيان مثلما كان يظن، ذلك أن المهم ليس صحتها أو صدق مطابقتها للواقع بقدر ما هو تعبيرها عن نظرة ما إلى الكون والمجتمع والإنسان، نتبين من خلالها كيف تمكّن العربي في مراحل متعاقبة من التاريخ من أن يحدد موقعه من الكون والمجتمع وأن يؤنس العالم.

### 3 - منزلة الأساطير في ثقافات الشعوب قديماً وحديثاً:

تبدو «الأسطورة» إذا انطلقنا من قوله «ليني ستروس» المعروفة: «إن الأسطورة تدرك دوماً بصفتها أسطورة وذلك بالنسبة إلى جميع قراء العالم قاطبة»<sup>(1)</sup>، حقيقة بديهية لا إشكال فيها، مثلما قد يبدو الشعر لبعضهم. حتى إذا حاول المرء تعريفها أدرك ما في الأمر من تشعب وأنها في واقع الأمر حقيقة ثقافية معقدة، إلى حدّ حمل بعضهم على التساؤل: أمن الممكن تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً كما يقول المنطقة - أعداء كل ما هو أسطوري مبدئياً - أي تعريفاً من شأنه أن يشمل جميع أنماط الأساطير، وجميع ما قد تضطلع به من وظائف<sup>(2)</sup> في جميع المجتمعات، العتيقة منها والتقليدية وحتى الحديثة، بدءاً من أقلها تطوراً على الصعيد التكنولوجي حتى أرقاها؟ ونحن نطرح هذا السؤال على بساط الدرس بناءً على أن الأساطير وتوليد الأساطير كما هو مقرر معلوم<sup>(3)</sup> ليست خاصية من الخصائص التي انفردت بها المجتمعات القديمة، بل هي ظاهرة موجودة في جميع المجتمعات المعروفة والمدروسة. فلا يكاد المرء يصادف حضارة من الحضارات الكبرى من مصرية وهندية ويونانية وغيرها لم تخضع لجوانب أسطورية ولم تشيع منها.

ذلك أن الأسطورة نمط خاص من أنماط التعبير أو لغة خاصة<sup>(4)</sup> تستند إلى اللغة الطبيعية، و«نظام رمزي» يعبر عن مشاغل البشر، الفردي منها والجماعي لاتصالها بجانب الوعي منهم على اختلاف أشكاله (من دين وتاريخ وفلسفة وفن) أو بما لا يقع منهم تحت دائرة الوعي والإدراك، ولاتصالها أيضاً بالفعل والنشاط ومختلف أشكال التأثير في الكون والمجتمع (من طقوس وشعائر وسحر وشعر وأدب وفن وهلم جرا).

إذن، فللأسطورة علاقة وطيدة بسائر ما ينتجه الخيال<sup>(5)</sup> البشري الخلاق ضمن نشاطه الفكري عامة وضمن فعاليته التي لا تكتفي بمجرد ما هو واقع محض، أو عقلي محض أي أنها لا تكتفي بما هو موجود بل ترمي إلى تجاوز ذلك الواقع وإلى إحلال الحلم

(1) كلود ليني ستروس: الأنثروبولوجيا النبوية (بالفرنسية)، ص 232.

(2) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، (بالفرنسية)، ص 14.

(3) انظر أسفله: الأسطورة في المجتمعات الحديثة، وكتاب رولان بارت: «أسطوريات» دار Senil 1957-Mythologies - وفيه كشف لأساطير فرنسية معاصرة لا يمتريها الفرنسيون طبعاً أساطير.

(4) انظر تفصيله أسفله في الفصل الموالي.

(5) سنستعرض علاقة الأسطورة بالخيال أسفله. انظر مثلاً:

والممكن محله، من خلال الخرافة بالمعنى الواسع للكلمة أو الأيديولوجيا أو ما إليهما<sup>(6)</sup> وتوظيف كل ذلك.

وبناءً على ما تقدم يتسنى للمرء أن يفهم لماذا غدت الأسطورة من اهتمامات علماء الإثنولوجات Ethnologues وعلماء الإنسانية أو الأنثروبولوجيا، والباحثين في مجال الثقافة والفولكلور ومؤرخي الأديان والأفكار وعلماء الآثار واللغويين وعلماء النفس والتحليل النفسي والفلاسفة<sup>(7)</sup>، ولماذا اختلفوا في تحديدها في صلب المجتمعات القديمة، التي تباعد ما بيننا وبينها من العهد تباعداً من شأنه أحياناً أن يمنع من حسن التقدير وسلامة التأويل، ولذلك تراهم قد ذهبوا في تفسيرها وتأويلها مذاهب شتى حتى ليعسر القول بأن هذا المذهب أو ذاك أفضل من غيره من جميع الوجوه أو أمكنه أن يظهر على ما سواه<sup>(8)</sup>، إما لأن المذهب من المذاهب ذري أو جزئي المتزعزع يقتصر على تناول جانب من المسألة بحكم تخصص صاحبه (كأن يكون فيلسوفاً لا يهيمه من الأسطورة إلا علاقتها بالفلسفة، أو لغوياً، أو محللاً نفسانياً، أو ما إلى ذلك) فإذا هو مثلاً يقصر البحث في مضمونها أو في شكلها لا يتجاوز. أو لأن المذهب في التفسير والتأويل مشروط بظروفه التاريخية أي بالمستوى الذي بلغته المعرفة وقتئذ فإذا هو يقف عند ذلك الحد لا يعدوه بل قد يتأثر بالسياق الثقافي الحضاري العام الذي عنه يصدر، فإذا تقيّم الأسطورة عنده يختلف تبعاً لذلك، وتتقلص حقيقة الأسطورة المعقدة بسبب ما لها من صلات بالمعاش والمثل العليا عبر الحلم والخيال.

ومهما يكن من أمر، فالرأي عندنا أن التعرف على ماهية الأسطورة ينبغي أن يكون من خلال البحث عن حقيقتها عبر التاريخ في خضمّ تفاعلها مع حياة البشر إنتاجاً لها وتصوراً، ومن خلال ما كانت تضطلع به من وظائف، ومن شأن ذلك أن يمكننا من معرفة المواضيع الأسطورية أو ما تقصّه علينا، ومن التعرف على شكلها أي بصفاتها نمطاً من أنماط الكلام وضرباً من ضروب الخطاب يتميز عن غيره من أشكال الكلام المحكي

(6) انظر أسفله وراجع: كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 231، وص 10 من كتاب Caseneuve وعنوانه: La Mythologie à travers le monde, p.10.

(7) انظر ص 526 من الموسوعة الملية Encyclopaedia universalis، ج 12، ص 526-537.

(8) تفصيل ذلك في الفصل الموالي عن المقاربات لكن يمكن الإشارة مثلاً إلى الألسنية وما تولد عنها من نماذج وإلى علم الإنسان وعلم التحليل النفسي والفلسفة وهي تسمح بقراءات للأساطير من وجهات نظر مختلفة إلا أنها تتقاطع وتتكامل من بعض الأوجه كما تراه ولكنها لا تستنفدها ولا تأتي عليها من خلال «تفسير» واحد واضح بعينه.

والمكتوب<sup>(9)</sup>. ولجميع هذه الأسباب فإننا لن نبدأ بتعريف الأسطورة قبل أن نستعرض منزلة الأسطورة ضمن ثقافات بعض الشعوب ومختلف المناهج التي توسلوا بها للدخول إلى عالمها. فالذي يهمنا في هذه المرحلة من البحث ليس النظر في أصل الأسطورة من الناحية الأنطولوجية بقدر ما يهمنا التأكيد على اعتبار معنى الصيرورة والمنهج التاريخي في هذا الباب من بحثنا عن طبيعة الأسطورة أو مضمونها ومزلتها لدى أصحابها ولدى مختلف من تعاقب عليها من الدارسين، بالإضافة إلى الاعتبار الآني السنكروني. فمنطلقنا هو أن الأسطورة ظاهرة تاريخية بمعنى أنها نبعت من جدل الإنسان والعالم المحيط أي من خلال وعيه بتلك العلاقة، ومن خلال تأخيه مع الطبيعة أو «أنسته» لها على مر التاريخ وهو ما يفسر لنا ارتباطها به بصفته الإنسان الفاعل المفكر أو «ذا الفكر واليد» على - حد تعبير ابن خلدون -<sup>(10)</sup>، ولذلك اتسمت بسمة الصيرورة والتحول. فلا بد أن الأسطورة كانت بالنسبة إلى إنسان ما قبل التاريخ في عهود الماضي السحيق، ملتبسة بسائر ضروب وعيه بمحيطه القريب الحسي وبعلاقته مع غيره من أفراد الجماعة، ومن أشياء وموجودات ومندرجة ضمن تمثل الواقع والسيطرة عليه عملياً<sup>(11)</sup>.

أما بالنسبة إلى الإنسان في العصر الحجري الجديد أي منذ حوالي أربعة آلاف سنة قبل الميلاد - وهي المرحلة التي تزايدت فيها سيطرته على الطبيعة مع تحسن أدوات العمل والاستقرار باتخاذ المغاور له سكناً ومع ظهور الزراعة وتربية الحيوانات الداجنة والرعي وتقسيم العمل البدائي بين الجماعة<sup>(12)</sup>. فإننا نعلم أن الأسطورة قد ارتبطت لديه بالسحر والشعائر والطقوس مشكّلة أداة من أدوات التأثير في الواقع الطبيعي بالكلام، بينما كان السحر مع ما يرافقه من الطقوس يشكل جانب الفعل والممارسة، أي بعبارة أخرى، كانت الطقوس - على حد قول بعضهم - أساطيرهم خرجت إلى حيز الفعل<sup>(13)</sup>. ولذلك نشأ الرأي القائل بأن الإنسان ما إن يسيطر على تلك القوى الطبيعية سيطرة حقيقية حتى تتلاشى الأساطير المتعلقة بها وتخرج من إطار المعتقد ويتم تجاوزها<sup>(14)</sup>. ولذلك أيضاً

(9) شأنها في ذلك شأن الحبر عامة والحرافة والأدب. انظر:

Roland Kranz, structure de la Mythologie Nordique - introd: p10.

(10) ابن خلدون: المقدمة ص 70 ط بيروت «وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد».

(11) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 14.

(12) عن العصر الحجري الثاني انظر مثلاً: قاموس ما قبل التاريخ - لاروس 1969، ص 167 وما بعدها.

(13) جوزيف شلهود: بني المقدس عند العرب، ص 117-119.

(14) Robert Tucker: Philosophie chez Karl Marx-Payot, Paris, 1963.

(14)

قيل لا أساطير إلا أساطير الآخرين أو أساطير الغابرين<sup>(15)</sup>.

وللسبب نفسه تجد لكل عصر أساطيره حتى ليكاد المرء يتساءل: أولاً تكون الأساطير بوجه من الوجوه بحثاً عن إعادة ضرب من الانسجام والتوازن والتناغم بين الإنسان والكون يبدو بالنسبة إلى إنسان العصور الحديثة شبه مفقود. ذلك ما عبر عنه إخوان الصفاء في رسالة الإنسان والحيوان وما عبر عنه ابن سينا في رسالة الطير و«نيتشه» من خلال اتخاذ الخطاب الأسطوري مقام الخطاب العقلي واضعاً كلامه على لسان «زرادشت الحكيم»، أي بمحاولة إحياء الأسطورة في وقت جُرد فيه الإنسان من أساطيره<sup>(16)</sup> وكأنه بتغليب العقل على الأسطورة قد سلب بعداً من أبعاده.

فإذا منزلة الأسطورة عنده أجل من كونها مجرد عالم من الأوهام والهلوسة والأحلام ومجرد عبث من نسيج الخيال، وإنما لغة هي «نسيج وحدها» ولا سبيل إلى التعبير عما تعبر عنه بسواها<sup>(17)</sup> تماماً كالشعر لا يمكن نقله، من صورته التي هو عليها وترجمته وإلا حصل له ما حصل للشعر المترجم، تفكك نظمه وبطل وزنه وسقط موضع التعجب منه على حد تعبير الجاحظ.

### 2.3 - الأساطير في ثقافات المجتمعات القديمة:

إن أساطير الشعوب القديمة التي عاشت منذ نهاية العصر الحجري الجديد أي تلك التي نجد آثارها في تراث مصر القديمة، سومر وبابل وأشور والأدب اليوناني وفي المنقوشات التي وصلتنا من مصادر شتى، ومن خلال رؤى متعددة لتصوير هي الأخرى ضرباً من العلاقة آخر بين الإنسان والكون تحتل فيه الأساطير منزلة مرموقة تشبه منزلة الشعر عند العرب في قول القائل: «الشعر ديوان العرب». ويدهي أن إنسان المجتمعات الحديثة لا ينظر إلى أساطير الأولين من نفس الموقع الذي كان ينظر إليها منه أصحابها رغم «أن الأسطورة أسطورة بالنسبة إلى جميع القراء في العالم قاطبة»<sup>(18)</sup> فلنحاول أن نتعرف على منزلتها لدى الشعوب القديمة.

(15) مجلة Poétique العدد الأول 1970 ص 25. مقال هارالد فاينرش Weinrich وعنوانه:

Les Structures narratives du mythe

(16) نيتشه Naissance de la tragédie، جنيف 1964. و«هكذا تكلم زرادشت»، ومجلة Poétique - المرجع السابق.

(17) انظر مثلاً: Roland kramz: Structure de la Mythologie Nordique.

المقدمة، ص 10.

(18) ليفي ستروس: Anthropologie Structurale، ص 232.



كانت الأسطورة لدى تلك الشعوب قصة مقدسة تُحكى لأنها تروي واقعة حدثت في «أول الزمان» *in illo tempore* وهي بالنسبة إليهم إذن قصة وقعت حقاً وصدقاً، تخبر عن حقيقة من الحقائق<sup>(19)</sup> لا مجال للشك فيها.

كما أنها تصور علاقة انسجام بين الإنسان والكون. فالكون ليس كتلة مبهمّة أو مستغلة مستعمية على الفهم، بل عالم حي زاهر بالحياة يتحدث عن الإنسان عبر تجليّه في الأساطير وعبر تعاقب الليل والنهار والفصول والولادة والبعث<sup>(20)</sup> في تناغم بين الإنسان والكون والمجتمع.

وإذن، فإن الأسطورة كما عاشتها المجتمعات القديمة هي التاريخ والدين والمعرفة والأخلاق: فهي التاريخ لأنها تحكي قصة كائنات علوية هي محل تقديس واحترام لأنها أصل كل شيء. وهي الدين تبعاً لذلك. كما أنها المعرفة لأنها تخبر بأصل الموجودات بدءاً من الكون إلى المؤسسات الإنسانية وكيف ظهرت. وهي الأخلاق إذ هي تقدم من خلال التاريخ والدين والمعرفة نموذجاً ومثلاً أعلى للتصرف والسلوك يتم إحياءه وإخراجه إلى حيز الوجود من خلال حفظ الأسطورة قولاً وفعلًا، أي من خلال المناسك والشعائر وضمان استمرارها<sup>(21)</sup>.

ولعل الأساطير اليونانية قد حظيت منذ أقدم العصور بما لم تحظ به سواها من أعمال الباحثين لأسباب تاريخية عديدة من أبرزها:

- إن عصر النهضة الأوروبية، ثم نزعة المركزية الأوروبية قد بوأت اليونان منزلة لم تبوئها أي شعب آخر فعزت إليهم كل فضل، واعتبرت بلادهم المهد الذي أشرق منه نور العقل (وهذا التصور أسطورة تددت بعد الحرب العالمية الأولى في أوروبا نفسها وعلى يد أوروبيين) وباعتبار أوروبا وريثة لها منذ فجر عصر الأنوار<sup>(22)</sup>، وبديهي أن في ذلك

(19) وميرسيا إلياد: *Aspects du Mythe*، ص 9 و 14 و 18 و 31.

ميرسيا إلياد: *Mythes rêves et Mystères*، ص 18.

(20) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 174، ما قبل الفلسفة، ص 15/14.

(21) المرجع السابق، ص 25 و 30 و 31 و 175 و 176.

(22) حول إسهام الشرق القديم في الحضارة العالمية، انظر مثلاً:

Gordon: *Ugarit and Minoan crete*-Norton Library N. York, 1967, p.39.

نقلاً عن فراس سواح - مجلة المعرفة (السورية)، العدد 197، سنة 1978 ص 20-21، وراجع أيضاً: أوغاريت - للشيخ نسيب وهبة - الحازن. دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت 1961.

إنكاراً لإسهام حضارات الشرق القديم وغيرها في الحضارة العالمية.

- إن حضارة اليونان قد اعتبرت مبدعة الفلسفة أثناء انتقالها مما يسمى بالمعصور القديمة<sup>(23)</sup> من الموثوس أي الأسطورة إلى اللوغوس أي الخطاب العقلي المجرد أو من الوعي الطبيعي إلى الوعي الفلسفي<sup>(24)</sup>.

- إن الأساطير اليونانية قد دوّنت منذ عهد مبكر ودخلت في عملية جدل مع الأدب، بل في صلب الحياة الفكرية والفنية عامة وخاصة منها المسرح اليوناني أولاً مع أعلامه المشهورين مثل يوريبيد Euripide وإسخيلوس Euxyles ثم مع المسرح الكلاسيكي الأوروبي. وقد استغل التراث اليوناني ثم مع المسرح الحديث وحسبنا شاهداً عليه استغلال أوديب سواء في الأدب الفرنسي أو حتى في الأدب العربي مع توفيق الحكيم. هذا فضلاً عن أن «عقدة أوديب» أو «عقدة الكترا» من المصطلحات التي تتردد في علم النفس.

ولم تكن كلمة موثوس Muthos عند اليونان في بداية أمرها - إذا عدنا إلى أصلها الاشتقاقي - سوى كلمة عادية جداً ومعناها الحكاية Récit<sup>(25)</sup> أو السرد Narration أو الكلام يُحكى في الأسواق<sup>(26)</sup>. وكانت تتعلق بأنساب الآلهة والأبطال<sup>(27)</sup> أو تحكي جملة من الأوامر يأمر بها الملك أو الإله مثلما كانت تحكيها الطقوس تمثيلاً بالإيماء والإشارة<sup>(28)</sup>. وكانت تعني عند أرسطو حبكة الرواية أو بناءها<sup>(29)</sup> والكلمة التي تقابلها عند الفرنسيين الآن هي Fable بمعنى خرافة.

أما كلمة «لوغوس» فكانت هي الأخرى في بداية الأمر تفيد معنى القصة إلا أنه كانت تضاف إليها صفة تنعتها فيقال إنها «مقدسة»<sup>(30)</sup>. ثم انفصلت الكلمتان وصار اللوغوس يفيد معنى الخطاب المنظم، المذهب الساعي إلى امتلاك ناصية الحقيقة، بينما اتخذت

(23) «المعصور القديمة» عند الأوروبيين هي المدة المتراوحة بين اكتشاف الكتابة وبداية انبهار الإمبراطورية الرومانية.

(24) معجم الأساطير - إشراف إيف بقوا، ص 569. نظريات تأويل الأساطير.

(25) في ذلك دائرة المعارف العالمية «E.U.» ملحة وأسطورة وأصلها قطف وجمع وجمع - ج 12، ص 529.

(26) «كل أسطورة حسب ليفي ستروس وتحكي قصة الفكر الجمعي، باريس، 1962، ص 38.

(27) راجع في ذلك مجلة Poétique، المند الأول، ص 26.

(28) دائرة المعارف أونيفرساليس، ص 101، ط 12 - E.U.

(29) أرسطو: انظر فن الشعر - ترجمة عبدالرحمن بدوي.

(30) الموسوعة العالمية، المرجع السابق، ص 529.

كلمة ميثوس معنى الكلام الملفوظ الذي يُصطنع اصطناعاً للإيهام بأمر من الأمور في معنييه المستحسن والمستهجَن على حد سواء. ويوافق هذا التباين ظهور الفلسفة اليونانية أي ظهور فكر وضعي ينفي كل علاقة بين الظواهر الطبيعية والآلهة، فكر يقوم على التجريد، في عهد شهدت فيه بلاد اليونان تغيرات وتحولات اجتماعية سياسية عميقة من جعلتها ظهور شخصية جديدة في المدينة اليونانية ذات المؤسسات الجديدة هي شخصية الفيلسوف وقد حلَّ محلَّ الملك الساحر<sup>(31)</sup>، فأخضعوا بعضها لمقتضيات الأخلاق<sup>(32)</sup>، حتى كان عصر النهضة فغدت محلَّ اهتمام بعضهم إما للتعرف على الماضي أو للتعرف على حاضر بعض الشعوب التي ظَلَّتْ على بدايتها مثل شعوب استراليا؛ ثم تناقل الأوروبيون في القرون الوسطى الأساطير اليونانية المدونة عبر التاريخ.

وهكذا، فقد شهد القرن السابع عشر في أوروبا أدباً جديداً هو أدب الرحلات وكان يصوِّر اكتشاف شعوب أخرى «متوحشة» أو همجية، وقد نشأ عن ذلك الأدب تصور لتاريخ البشرية وظهرت إلى الوجود أسطورة الهمجي الطيب التي رَوَّجَ لها جان جاك روسو، رمز البشرية الأولى الطاهرة في ظل الطبيعة بعيداً عن فساد المجتمع البشري ودنسه<sup>(33)</sup>.

وإذا استثنينا القرن الثامن عشر وبعض التاسع عشر - وقد تميز بالتعصب للعلم والعقل ورفض الأساطير باسم الوضعية واعتبارها مجرد خيالات وأوهام تدلُّ إما على إسفاف عقل أصحابها أو تنطوي على الخداع والمغالطة<sup>(34)</sup>، اخترعها بعض الرهبان لخداع الشعب - فإن الاهتمام بالأساطير ما فتئ يتضاعف خاصة في القرن التاسع عشر مع الرومنطقيين<sup>(35)</sup> وفي آخره مع مدرسة علم الأساطير المقارن والمدرسة الأنثروبولوجية<sup>(36)</sup> وكانا في صراع.

أما أولاهما فكانتا تحاول الرجوع إلى الماضي لتفسير الحاضر بينما كانت الثانية تروم تفسير

Jean Paul Vernant: Mythe et Pensée chez les Grecs. p.95-124.

(31)

(32) انظر معجم الأساطير، ص 529، ومجلة (Poétique) العدد 1 ص 31.

(33) جاك دريدا: De la Grammatologie القسم الثاني: الطبيعة الثقافية والكتابة، من ص 145 إلى 445.

(34) مجلة Poétique، عدد 1، سنة 1971، ص 33-32، ومعجم الأساطير 569.

(35) أرنت كاسير: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1395هـ - 1975م، ص 20. ونظرة «نوفاليس» (Novalis) و«شلنغ» (schelling) وتمثل الأسطورة عند الثاني الفلسفة والتاريخ والأسطورة والشعر مجتمعة.

(36) تتجلى خاصة من خلال أعمال فرانز بوب (Franz Bopp) وماكس مولر (Max Muller) وهما في الأصل من اللغويين - انظر ترجمتنا لكتاب فردينان دي سوسير: دروس في الألسنة العامة - (بالاشتراك مع صالح القرماضي وعبد الشاوش) الدار العربية للكتاب، 1985، ص 18 وما بعدها وأرنت كاسير، المرجع السابق، ص 49.

الماضي بالحاضر أي تفسير أساطير «الهمج» المعاصرين انطلاقاً من أساطير الأقدمين<sup>(37)</sup>.

### 2.3 - الأسطورة في المجتمعات المعاصرة:

قد يبدو الحديث عن الأسطورة في المجتمعات المعاصرة وفي عصر العلم والتكنولوجيا - كما يحلو لبعضهم أن يقول - من المفارقات المدهشة. ومع ذلك فلا نكاد نعدم في أي مجتمع من المجتمعات الحديثة أساطير صريحة أو مقننة<sup>(38)</sup>.

فهي موجودة تارة في صورة بقايا أو رواسب ضمن الاستعمالات اللغوية وفي مظاهر السلوك تذكر ببعض مظاهر الفكر الأسطوري ووظائفه. وهي موجودة تارة أخرى في صورة بنى ونماذج أسطورية لاشعورية تسهم في خلقها وسائل الإعلام الجماهيري<sup>(39)</sup> إلا أنها بالنسبة إلى أصحابها حقائق لا يأتياها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

فأنت ترى الأسطورة تتقنع في الخطاب الإشهاري التلفزيوني والسينمائي المنشئ لقيم وهمية أو قيم زائفة تقوم على مجرد الخداع لإحالتها إلى غير مرجع بعينه وإنما إلى صداها أو صورته أو صورة عنه بعيدة كل البعد عن حقيقته. وقد تتقنع في الأيديولوجيا - (بمعنى «نظام من التصورات» يقوم على الوعي الزائف)<sup>(40)</sup> وفي التاريخ كما قد يدرس في المعاهد أو كما يستعمل أحياناً للتفسير والتبرير في الخطاب السياسي الرامي إلى الإقناع بجميع الوسائل كي يضيف عليه صفة المصادقية حتى يتجرّ عنه عملياً ما يضيف الانسجام على عمل الجماعة ويكسيها تماسكها على صعيد الوعي والممارسة وهي وظيفة الأيديولوجيا وتدخل ضمنها الأساطير السياسية أو «الطوبويات» وهي أنظمة من الصور أو التصورات تنطوي على أخفى النوازع وأعمقها لدى أي شعب من الشعوب، كما تمثل دعوة إلى الفعل إلا أنها تتميز بالعقلنة. وقد يتقنع الأسطوري حتى بأثواب العلمانية عندما يعتبر العلم نموذجاً أمثل قابلاً للتطبيق على الواقع وكفيلة بتحقيق «التقدم اللامتناهي» وإن أدى إلى سحق الإنسان وإخراجه من دائرة اتخاذ القرار وجعله مفعولاً به لا فاعلاً في التاريخ.

(37) معجم الأساطير - إيف بونفوا، ص 570.

(38) انظر مثلاً كارل غوستاف يونغ «أسطورة حديثة»، دار غاليليا للنشر، 1974، ط 1، 1961، المقدمة، ص 16.

(39) كاسيرر: الدولة والأسطورة ص 17-18، وغلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني في أوروبا في ما بين

الحربين العالميتين - وكان ذلك من دوافع تأليف الكتاب.

(40) انظر مقال إيديولوجيا في «الموسوعة العالمية».

وهكذا، فالأساطير والفكر الأسطوري قد لا يتصل بالماضي فقط أو بخطاب الآخرين دون سواهم بل لعله أن يكون جزءاً لا يتجزأ من كيان البشر يتجل في ثانيا ما يقدم من نماذج ورؤى سياسية أو علمانية أو حتى أدبية وشعرية<sup>(41)</sup>.

---

(41) الخطاب التكنوقراطي و«التكنولوجيا» ونماذج التحديث في البلدان السائرة في «طريق النمو» أو «عمل الأصح في طريق التخلف شواهد على ذلك». راجع في ذلك أيضاً:

Pierre Simth: La Nature des Mythes in l'Unité de L'homme Collectif Collection Points, N.93, p.262.

#### 4 - مختلف مقاربات الأسطورة:

أخذت العناية بالأساطير تزداد في القرن الماضي مثلما أسلفنا لا سيما لدى المهتمين بالعلوم الإنسانية عامة ولدى علماء الاجتماع والإناسة بوجه خاص، فكانت الأسطورة من مشاغل عالم الاجتماع بصفتها حقيقة اجتماعية ثقافية ضمن مجموع «الظواهر الاجتماعية الكلية» على حد تعبير دوركايم.

وقد تأكدت قيمتها بالنسبة إلى الدارسين لأسباب عدة: منها وجودها في جميع المجتمعات تقريباً، ومنها إيمان مجموعات بشرية بأكملها بها واستنادهم إليها قولاً وفعلاً مما يبعدها عن أن تكون مجرد عبث ذهني لا يجدي نفعاً، ومنها أنها توفر معطيات عن تصور المجموعة للمجتمع وكيف يكون ولؤوساته واحتفالاته وطقوسه ومحرماته ونظام قيمه وعلى ماذا تستند ومم تستمد السلطة شرعيتها وكيف تتحدد العلاقات بين البشر وعالم الآلهة والأرواح أو الأسلاف وما هي مشمولات كل جنس من ذكر وأنثى في مختلف مراحل حياته<sup>(1)</sup> وهي معطيات قد لا تتوفر في غيرها في المصادر.

فكيف نظر علماء الإناسة (الانثروبولوجيا) وعلماء النفس والفلاسفة إلى الأساطير وماذا يمكن أن نفيده من مختلف الأضواء التي سلطوها على هذه الحقيقة الثقافية المركبة شبه الكونية.

#### 1.4 - علماء الانثروبولوجيا والأسطورة:

كان علماء الإناسة الأوروبيون الأوائل في البداية يتلقطون الأخبار من أفواه المسافرين والرحالة، لا يرحلون بلدانهم على عكس من أتى بعدهم ممن خرجوا يستكشفون أحراش إفريقيا والمحيط الهادي متجشمين مشقة السفر والحياة بين «الهمج»، فكان ما يصلهم منها لا يختلف كبير اختلاف عن أساطير العصور القديمة بل يتشابه وإياها تشابهاً مذهلاً ولذلك اهتموا بها اهتمامهم بالأساطير اليونانية لما لها من وشائج تربطها بالفكر عامة والفلسفة خاصة، فتيبنوا فيها «تعبيراً عن جهد فكري لتفسير العالم» إلا أنه بدا لهم تعبيراً عن فكر مشوش مضطرب بدائي ولا عقلاني<sup>(2)</sup>. فلم تراهم وقفوا هذا الموقف؟ وتتجلى آراء علماء

(1) راجع في ذلك «أنيسكلويديا أونيفرساليس»، ص 527، مقال أسطورة ومعجم الأساطير - ايف بونفوا، ص 570، ويول سميث: المرجع السابق «طبيعة الأساطير وحلة الإنسان».

(2) فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ص 18، أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة (ترجمة عربية)، ص 33 و49.

الإناسة من خلال أبرز ما خلفوه من أعمال ونخص بالذكر منهم: تايلور (Taylor) أب النظرية الإحيائية الذي طبق مبادئ داروين على عالم الحضارة القائل بعدم وجود اختلاف أساسي بين عقلية البدائي والمتحضر، وبأن العقل الإنساني يتصف بالسلامة حتى لدى الإنسان البدائي رغم افتقاره إلى الخبرة والتجربة، والقائل بأن الأسطورة إن هي إلا «ظاهرة مرضية» ناشئة عن زيف الكلمات وطلانها مقتبساً حجته من أقوال ماكس مولر.

ومنهم جيمس فرايزر (James Frazer) صاحب الكتاب الشهير «الفصل الذهبي» والقائل بأن الأسطورة نشأت علماً بدائياً يهدف إلى تفسير الحياة والطبيعة والإنسان وأنها متأخرة عن الطقوس. ولفي برول (Levy Bruhl)<sup>(3)</sup> المؤمن - من موقع المستعمر بتفوق أوروبا وريثة العقل اليوناني والمهيمنة على العالم آنذاك، المعتدة بقوتها - بوجود قطيعة فكرية وذهنية بين الأوروبيين و«الهمج» وأن من العبث البحث عن مقياس مشترك بين العقلية البدائية وعقلية الأوروبي لأن المجتمعات البدائية عنده تتميز بـ «نظام ذهني» ذي طبيعة أسطورية وبفكر غيبي أو «سابق للمنطق» prélogique<sup>(4)</sup> كل هذا طبعاً، انطلاقاً من القول بمعقولة rationalité واحدة هي المعقولة الأوروبية، وإن تراجع في أخريات حياته عن بعض مواقفه الأولى.

إن الذي يجمع بين التطورين من علماء الأنثروبولوجيا هو إيمانهم بمراحل ضرورية مرت بها البشرية هي مرحلة السحر والدين والعلم وبأن زمن الأسطورة ولى وانقضى وأنها لم تعد تتلاءم وإنسان العصور الحديثة.

ثم تغيرت نظرة علماء «الأنثروبولوجيا» الرحالة<sup>(5)</sup> الذين وفدوا على الشعوب الموسومة بالبدائية والهمجية فجربوا العيش معها واطلعوا على أساطيرها لا في صورة نصوص وكتابات

— Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910.

(3) من مؤلفاته:

— La mythologie primitive, 1922.

— le monde mytique des Austriens et des Papous, 1963.

وانظر جيمس فرايزر: أدونيس أو تموز: دراسة في الأساطير والأديان الشرقية. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، وهو الجزء الأول من الكتاب وقد اعتمد المؤلف على نص من نصوص ابن التيمم حول تموز ولم يذكره.

(4) الموسوعة العالمية أونيفرساليس: نظريات تأويل الأساطير، ص 570، أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص 26 و 27.

(5) أمثال مالفينسكي وقد قضي سنوات في جزر «تروبرياندا» Trobriand في «مالانيزيا» في المحيط الهادئ وأمثال «مارسال غريول» وقد عاش بعض الشعوب الإفريقية لا سيما في السودان.

ولأنها من خلال رؤيتها بالعين حية في الحياة اليومية فإذا هم، على اختلاف منازلهم<sup>(6)</sup> يكتشفون «معقولة جديدة» تختلف عن معقولة الأوروبيين ولكنها بعيدة عن الإسفاف، ولم يكن ذلك في حساباتهم فجراً ذلك الكشف إلى شيء من التواضع في تعاملهم مع «الهمج». فادركوا أن الأساطير ما تزال تضطلع في تلك المجتمعات «الهمجية» المعاصرة بدور كبير مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الحضارات القديمة.

فهذا «مالينفسكي» (Malinowsky) (1884-1942) أبو الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية يصوغ نظرية له مفادها أن دور الأساطير عند تلك الشعوب لا يتمثل في تفسير الظواهر الطبيعية أو في الإجابة عن فضول علمي أو فلسفي أو غيره بقدر ما يتمثل في إرساء دعائم المعتقدات والممارسات المشكّلة لأسس التنظيم الاجتماعي، يقول في هذا الشأن: «في المجتمعات البدائية، تضطلع الأسطورة بوظيفة ضرورية فهي تعبر عن المعتقدات وتسمو بها وتقننها وتحفظ المبادئ الأخلاقية وتفرضها كما تضمن نجاة الاحتفالات الطقوسية وتوفر للإنسان قواعد سلوكه العملية»<sup>(7)</sup>.

على أن مالينفسكي قد اقتصر في تفسيره للأساطير على وظيفتها لا غير، مقلصاً من أبعادها، طارحاً من مجال اهتمامه جميع العناصر التي ليس لها دخل في إبراز دور الأسطورة الذرائعي، فأخذ بالتفسير الحرفي للأساطير ولم يهتم مثلاً بما فيها من رموز ولا اعتنى بما يعمرها من كائنات خيالية وقصص تبدو في ظاهر الأمر مجانية. ولذلك يعتبر بعضهم أن بحثه قد أففى أحياناً إلى بعض الاستنتاجات التي هي من تحصيل الحاصل، وجنى في رأي بعضهم على الأسطورة لأن تصوره هو الذي ساد في علم الإناسة الاجتماعي البريطاني<sup>(8)</sup>.

أما مارسال غريول (Marcel Griaule)<sup>(9)</sup>، عالم الإناسة الرجال الممثل للمدرسة الفرنسية

(6) يعتبر مالينفسكي من الوظائفيين أما مارسال غريول فيمثل تياراً آخر في علم الأجناس البشرية (الإنثولوجيا).

(7) Le mythe dans la psychologie primitive trois essais sur la vie sociale des primitifs, P.B.N.P. N.108.

عن ميريسا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 32.

(8) Paul Smith: Idem, 251, ص.

وانظر نقد كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 16-22 وخطأ بعض استنتاجاته إما لابتذالها أو لأنها منافية لحقيقة الأمر.

(9) انظر الموسوعة العالمية أونيفرساليس، ص 527 ومعجم الأساطير إشراف ايف بنقوا، ص 570. ومن أبرز مؤلفاته Les Système de Dogons وقد أشار إليه جوزيف شلهود في دراسته لبني المقدس عند العرب.

— le Renard Pale, Paris, 1965.



فتميز اتجاهه الانتولوجي بالبحث في ثقافة الإنثيات أو الأجناس البشرية. وتركزت أعماله على دراسة ثقافة الشعوب السودانية مثل «البمبارا» و«الدوغون» وعلى محاولة إدراك ما بين مختلف العناصر المكونة لها من تماسك أي على ما يسميه بعضهم بـ «الرمزية»، والمقصود بها ههنا الأساطير والطقوس والأيدولوجيا وطرق المعرفة وتصور العالم. وقد حظيت «الأسطورية»<sup>(10)</sup> ضمن هذا الاتجاه وفي نطاق هذا المنظور بالمنزلة الأولى بصفته نظاماً منسجماً متماسكاً من الأساطير والمعتقدات والتعاليم.

وإن كان لهذه المدرسة فضل يذكر فهو دراسة الأساطير بجميع جزئياتها وتفصيلها بناءً على أن لكل جزئية من الجزئيات مقامها ومعناها في صلب نظام ما، هو النظام الفكري لشعب «الدوغون» أو «البمبارا» في زمن بعينه. أما الذي عيب على أصحابها رغم المحاسن المذكورة والتي تذكرنا بمزايا المنهج البنيوي - ونواقصه أيضاً - فهو اقتصرهم أثناء سعيهم إلى فهم خصوصية كل ثقافة من الثقافات المعنية بالأمر على مجرد الوصف مهملين بذلك دراسة الواقع الاجتماعي معتبرين إياه مجرد انعكاس للبنى الأيدولوجية التي تضمنتها الأساطير<sup>(11)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإن أعمال علماء الإناسة وعلماء الاجتماع إذ اعتبروا الأساطير «مفتاح المجتمعات القديمة» La Clef de Voûte وحجر الزاوية والأفق الضروري لجميع الظواهر الثقافية ولجميع أشكال التنظيم الاجتماعي<sup>(12)</sup> قد ردوا الاعتبار إلى الأسطورة بصفته «رمزاً يفكر المجتمع بواسطته» أو بصفته «النظام الرمزي الذي يسمح بالتواصل من وراء الكلمات»<sup>(13)</sup> أو «الجانب اللاشعوري من تاريخ المجتمع» الذي يطلعنا على بعض قوانين النشاط الفكري في المجتمع ووقفوا موقفاً مناقضاً لأطروحات ليفي برون لقولهم بوجود تمائل كبير بين طرق «التفكير المتحضر» أو «المدجن» في مجتمعاتنا الموسومة بالحديثة وأساليب التفكير السائدة في المجتمعات الموسومة بالبدائية والهمجية.

(10) نستعمل كلمة (أسطورية) بمعنى مجموعة واحدة من الأساطير.

(11) الموسوعة العالمية أونيفرساليس، ج 12، ص 528.

(12) عبارة مارسال موس Mauss.

(13) معجم الأساطير، إشراف ليفي بغوا، ص 570.

ويُعد كلود ليفي ستروس<sup>(1)</sup> رأس مدرسة التحليل البنيوي للأساطير وإن كان جورج دوميزيل Georges Dumézil<sup>(2)</sup> في الحقيقة قد استبقه بعد أن نهج في بداية الأمر المنهج التاريخي المقارن الذي انتهجه علماء اللغة في محاولتهم البحث عن أصل اللغات الهندية الأوروبية، وعلماء الأديان في سعيهم إلى رد الظواهر الدينية إلى أصولها، مستعينين في ذلك بالدراسات اللغوية الاشتقاقية. فتوفر مثل غيره على دراسة أساطير الشعوب القديمة وما تشتمل عليه من أيديولوجيا، فإذا هو يكتشف في فكر الهندين الأوروبيين ما سمي بالنموذج الثلاثي الذي يمكن تلخيصه في أن كل مجتمع منظم يقوم على تضافر وظائف ثلاث متميزة ومتكاملة في آن هي: السيادة والقدرة على القتال والخصوبة وتوافقها على صعيد الواقع عناصر ثلاثة هي السيد والمحارب وآلهة الخصب<sup>(3)</sup>. إلا أن «دوميزيل» تحول عن تاريخ الأديان وعدل عدولاً جذرياً عن دراسة الوقائع المنعزلة وعن محاولة ردها إلى أصلها، إلى التركيز على المفاهيم ومبدأ ترابطها في صلب نظام أو بناء، على أن كل عنصر جزئي أو واقعة منعزلة إنما تستند إلى تصور للعالم أو للفعل البشري ظاهر أو خفي يتجلى من خلال الأساطير والطقوس وأن لا سبيل إلى إدراك معناه ضمنها إلا بردها هي نفسها إلى إطارها الشامل الذي هو إطار الحياة الدينية الاجتماعية الفلسفية.

وعلى هذا النحو أعاد دوميزيل ربط الصلة بين الأساطير واللغة والأيدولوجيا.

أما «ليفى ستروس» فقد اقترن اسمه بمحاولته الفذة الطريفة، ألا وهي تأسيس نظرية علمية في دراسة «الأسطوريات» ونقد المحاولات السابقة التي يمكن نعتها بأنها تقليدية أو كلاسيكية وتجاوزها استناداً إلى مصادر جديدة استقاها من الألسنية البنيوية لا سيما علم وظائف الأصوات، فاستمد منها منهجاً في تقطيع الأساطير وقراءتها.

ورغم أن ليفى ستروس لم يكن الباحث الأول أو الوحيد الذي أكد على الصفة البنيوية للظواهر الاجتماعية. فإنه أخذ تلك المسألة مأخذ الجد وسار بالأمور إلى غايتها واستخلص ما ينبغي استخلاصه من النتائج مثلما يتجلى ذلك من خلال منهجه الصارم.

(1) انظر التعريف به من خلال الكتاب الجامعي الصادر عن سلسلة غاليليا Ideas، عدد 1979/382. بعنوان «كلود ليفى ستروس» وكتاب ييار كويان كريسمان (Cremant) ليفى ستروس سلسلة 1970/4 وأعماله - الأنثروبولوجيا البنيوية - باريس 1958 - التي والمطبوع 1964 - من العسل إلى الرماد 1967 - أصول آداب المائدة 1968 - الإنسان العاري 1971.

(2) دوميزيل من المتأثرين بـ «موس» والوقائع الاجتماعية الكلية انظر أعماله.

(3) معجم الأساطير، ص 572.

فلقد كانت الغاية التي طمح إليها صاحب «الأنثروبولوجيا البنيوية» البحث في معنى المنظومات المكونة «للظاهرة الاجتماعية الكلية» من قبيل أنظمة القرابة والطقوس والأساطير وما إليها<sup>(4)</sup> ضمن طموح أبعد من ذلك هو تأسيس علم أشمل سعى إليه فردينان دي سوسير قبله وكان لا يزال بصدد التكوين هو علم الدلائل (جمع دليل = Signe) Sémiologie في صلب الحياة الاجتماعية<sup>(5)</sup>. ولهذا كانت الأساطير وجهاً من وجوه اهتماماته في صلب أبحاثه الانتولوجية وفي سياق دراسته للعناصر اللاشعورية في الحياة الاجتماعية<sup>(6)</sup>.

فقام عمل ليفي ستروس على نقد سابقه وما ذهبوا إليه من مذاهب في فهم الأسطورة نافياً أن تكون تعبيراً عن «عواطف أساسية» من قبيل الحب والبغضاء والثأر باعتبارها عواطف واحدة تشترك فيها الإنسانية قاطبة أو أن تكون محاولات فجأة لتفسير بعض الظواهر الفلكية أو الطبيعية التي تستعصي على الفهم والإدراك<sup>(7)</sup>.

كما عرّض ببعض محاولات التأويل الأخرى المقتبسة من علم الاجتماع وعلم النفس وتقوم على اعتبار الأساطير مجرد انعكاس للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية<sup>(8)</sup> وتعرّض إلى العقبات التي كانت تقوم حائلاً دون التقدم في دراسة الأسطوريات أو مجاميع الأساطير وإلى أخطاء أصحاب علم الأساطير المقارن، وكانوا يبحثون عن «الرواية الصحيحة» أو «الأصلية» من الأسطورة الواحدة فوقفوا من الروايات مواقف انتقائية وميزوا بعضها عن بعض بدل أن يفحصوها جميعاً، ويُن أن منهجهم ومنهج غيرهم مثل ماليونفسكي «الوظائفي» الأنف الذكر إنما يقضي إلى نتيجتين هما الخلط (لتعدد الأبعاد في الموضوع المدروس وتعذر مباشرتها بمجرد الحدس) أو مبتذل الاستنتاجات (لأن النتائج عندها لا يمكن أن تكون سوى عموميات غيز دقيقة مثل بعض الاستنتاجات التي استنتجها صاحب الأنثروبولوجيا الوظيفية).

إلا أن الإشكال الذي صادفه ليفي ستروس تمثل في أن «كل شيء يمكن أن يحدث

---

(4) في «الأنثروبولوجيا البنيوية» يخص الأسطورة بفصلين هما «بنية الأساطير» (الحادي عشر) و«البنية والجدل» (الثاني عشر) وهما تبعاً من ص 227 إلى 255 ومن ص 257 إلى 266 (بالفرنسية).

(5) لوك دي هوش Luc De Heusch ضمن العمل الجاهلي «كلود ليفي ستروس» سلسلة غاليليا Ideas سنة 1979، ص 148.

(6) ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 31.

(7) المرجع نفسه، ص 228-229.

(8) المرجع نفسه، 229-230، أمثال مارسال غريول.

في الأسطورة» أو بعبارة أخرى - وعلى حد قوله دائماً - «إن تتابع الأحداث فيها ليس خاضعاً لأية قاعدة منطقية»، فهي إذن تتسم بسمة الاعباطية ولذلك فالأساطير تتشابه على وجه البسيطة من أقصاها إلى أقصاها.

ولما كانت الأساطير تستند إلى لغة طبيعية وتعبر بواسطتها، ولما كانت الألسنية قد نشأت علماً مستقلاً يدرس اللغة في ذاتها ولذاتها على يد «فردينان دي سوسير»<sup>(9)</sup> وأن المعرفة تستند دوماً إلى العلم السائد وقت ظهورها استند ليفي ستروس إلى الألسنية دي سوسير البنيوية وإلى ما آلت إليه مع تلامذته مثل هيلمسليف Hjelmslev رأس «حلقة براغ» ورومان جاكسون، ومع «الشكلانيين الروس» عامة<sup>(10)</sup>، وبوجه أخص إلى «ترويتسكوي» صاحب علم وظائف الأصوات. فإذا الخلط السائد في دراسة الأساطير وفهمها في رأيه شبيه بذلك الذي كان في دراسة اللغات وإذا الحل عنده كامن في التخلي عن النظر إلى الأساطير مثلما كان الفلاسفة القدامى ينظرون إلى اللغة.

فكما أن الدراسات اللغوية لم تتقدم إلا بدءاً من القول باعتباطية الدليل اللغوي، أي بعدم البحث عن علاقة ضرورية بين الدال والمدلول فكذلك ينبغي العمل مع الأساطير<sup>(11)</sup>. وقد كان النموذج البنيوي يتمثل في جملة من المبادئ:

منها أن الألسني وهو يدرس لغة من اللغات إنما يهتم بها من حيث هي نظام، فيهتم بـ «قواعد اللعبة» أي قواعد اللغة Langue في مقابلة لها مع الكلام الملفوظ (Parole).

ومنها ضرورة التركيز على الآنية لا على الزمانية أي أن يجري البحث في ذلك النظام بصفته تلك، أي نظاماً ما في وقت بعينه وحالة من حالات اللغة لا بالنظر إليه في تحولاته كما كان يجري الأمر في الألسنية التاريخية في القرن التاسع عشر.

ومنها أن المعتبر في نظام اللغة هو العلاقات بين عناصره المكونة له وهي علاقات التقابل والتوليف أي هي «الشكل» لا «الجوهر» (مصطلحات هيلمسليف) سواء فيما يتعلق بعلم الدلالة Sémantique أو بالصوتيات، وهو إذن توجه شكلاني في أساسه. ومنها أن البحث في النظام يتم بصفته نظاماً مغلقاً على نفسه ويصرف النظر عن علاقته

(9) دروس في الألسنية العامة - الدار العربية للكتاب، ط 1، 1985، و«الأنثروبولوجيا البنيوية»، ص 27.

(10) انظر التعريف بهم في نظرية الأدب (بالفرنسية) سلسلة Seuil سنة 1965 والتعريف بنشاطهم في المصدر نفسه،

ص 11، بقلم رومان جاكسون ص 11 وما بعدها.

(11) (الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 228-229).

المرجعية بالواقع على مختلف أصعدته من نفسي واجتماعي وهلم جرا<sup>(11)</sup>.

واستناداً إلى هذا النموذج اللساني البنيوي وما يبنى عليه من قواعد رام ليفي ستروس تعريف الأسطورة من حيث علاقتها باللغة ومن حيث خصائصها ومميزاتها المترتبة عن وضعها ذاك وضبط منهج العمل الواجب توحيه عند تقطيع الأساطير وقراءتها وفهمها وتأويلها. أما من حيث وضعها لغوياً، فالأسطورة تنتمي إلى صعيد الكلام بالمعنى الذي حدده فردينان دي سوسير<sup>(12)</sup>، كما تنتمي إلى صعيد آخر هو صعيد الخطاب discours. فهي جزء من الكلام بحكم مادتها إلا أنها كلام متميز لأنها تعبير لغوي على درجة من التعقيد أشد مما تُصادفه في أي تعبير لغوي عادي<sup>(13)</sup>.

وإذن، فهي بحكم تلك الصفة تجتمع بين خصائص اللغة من جهة وخصائص الكلام الملفوظ (Parole) غير القابل للاسترجاع من جهة ثانية. فاللغة تنتمي إلى مجال الزمن القابل للاسترجاع Retrospectif (لأنها نظام ويمكن النظر في أي نظام بصرف النظر عن الزمان) بينما ينتمي الكلام الملفوظ إلى زمن غير قابل للاسترجاع. أما الأسطورة فتجمع بينهما بل وتتميز علاوة على ذلك، بأنها قد تتعلق أيضاً بالمستقبل لأنها تقصّ دوماً قصة وقعت أحداثها في الماضي ولها في آن واحد امتداد إلى الحاضر وارتباط بالمستقبل<sup>(14)</sup>، فحقيقتها إذن حقيقة آتية وزمانية ولا تاريخية أو سرمدية. ولذلك فهي تشبه الإيديولوجيا السياسية وما تطمح إليه من الامتداد والهيمنة، إلى حد بعيد.

وتأسيساً على ما سبق بنى ليفي ستروس جملة من المصادرات مرجعها النموذج الذي سبق أن عرضنا.

أما المصادرة الأولى فتتمثل في أن الكلام متجانس على مختلف أصعدته. وأن نفس القوانين تتحكم في عمل وحداته بدءاً من أصغرها وهو الأصوات حتى اللفاظم / أو المفردات وهي التي تسمى عند الفرنسيين Monèmes وعند الأمريكيين Morphèmes

(11) الموسوعة العالمية، ص 531، مقال أسطورة.

(12) دروس في الألسنة العامة، الباب الثالث: موضوع الألسنة.

(13) «الأنثروبولوجيا البنيوية» (ص 232-233) ودرجة التعقيد هذه في رأي باحث مثل جيلبار دوران ليست في مستوى الجملة وإنما في المستوى الرمزي أو مستوى النماذج الأصلية (niveau archetypal) القائم على تشاكل الرموز (Isomorphisme) في صلب كوكبات بنيوية. انظر في الخيال الرمزية (بالفرنسية)، ص 412.

(14) المصدر السابق، ص 231.

والمدايل<sup>(15)</sup> وصولاً إلى الوحدات الأسطورية أو الميثمات (جمع ميثم) Mythème<sup>(16)</sup>. وهي «كل وحدة دلالية كبرى لها طابع العلاقة» بناءً على أن «الوحدات الحقيقية المكونة للأسطورة ليست تلك العلاقات المنعزلة ولكن «باقات العلاقات» Paquets de Relations لأن التوليف بينها هو الذي يكسبها «وظيفة دالة»<sup>(17)</sup> وذلك هو معنى النظام. فتقوم مجموعة الأساطير للميثم مقام اللغة للكلام.

وأما المصادرة الثانية، فهي البنية الخفية الرابطة بين مختلف وحدات الأسطورة بصفتها نظاماً من العلاقات في حال معينة، إلا أنه يمكن النظر إليها وفحصها بصرف النظر عن الزمان، فيتوصل إليها بإقامة جدول توزع عليه جميع الجمل المترجمة عن علاقات أو جميع العناصر من الرواية الواحدة، حتى تنسني المقارنة بين العنصر والعنصر المناسب له في جدول آخر لا فضل في ذلك لرواية على أخرى إلا بما تميز به وتختلف عما سواها.

أما المصادرة الثالثة، فهي تغليب الشكل على الجوهر أو المضمون فتجلى أولاً من خلال مثال التوزيع الذي ذكرنا في جداول أو لوحات تبعاً لوجود رواية فأكثر من الأسطورة الواحدة، وذلك بناءً على أن حقيقة الأسطورة عند ليفي ستروس «لا تكمن في محتوى متميز وإنما تتمثل في علاقات منطقية تستنفذ خصائصها اللامتغيرة قيمتها العملية، بما أن العلاقات المتشابهة يمكن أن تتعقد بين عناصر تابعة لعدد جم من المحتويات المختلفة»<sup>(18)</sup>.

ويقوم هذا التجريد لحقيقة الأسطورة على مصادرة رابعة تخص علاقة الأساطير بالواقع وتتمثل في القول بأن الرجوع إلى «الواقع» ليس له كبير أهمية في إدراكنا للأسطورة - رغم أن ليفي ستروس قد طور منهجه فيما بعد فأولى الإطار الانتوغرافي أهمية بالغة لم تكن له في البداية وأحله في أسطوريته محل اللغة وكان مرجعه في البداية مجموعة الأساطير - كما يقوم هذا التجريد على اعتبار الأسطورة «أداة» تضطلع بوظيفة منطقية تجري «انطلاقاً من إدراك بعض التقابلات والسعي نحو التوسط بينها تدريجياً»<sup>(19)</sup> وعلى أن منطلق

(15) المصطلح من قاموس اللسانيات، عبدالسلام المسدي، الدار العربية للكتاب.

(16) انظر تعريف «الميثم» في الأنثروبولوجيا البنيوية ص 232-233. ويمثل باقة من الجمل تختزل فيها الجملة إلى أقصر ما يمكن أن يعبر عن العلاقات الإنسانية فيها.

(17) المرجع السابق، ص 234.

(18) ليفي ستروس، النبيء والمطبوخ، ص 246.

(19) ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 248.

الأسطورة لا يختلف في نهاية الأمر عن منطقنا نحن «معشر المتحضرين» ذوي الفكر المدجن.

وخلاصة القول أن قيمة أعمال ليفي ستروس تكمن في منهجه الطريف<sup>(20)</sup> وقد تطور قليلاً من «الانثروبولوجيا البنيوية» إلى آخر جزء من أسطورياته<sup>(21)</sup> كما يتجلى في تواضعه الجرم أثناء بحثه الدؤوب من خلال الأساطير عن «بنية الفكر البشري» وعن حل لمعضلة المقابلة بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي، وفي اعتباره أن الحد الفاصل بينهما ليس بين الشعوب ولكن بين الثقافات.

على أن أعمال ليفي ستروس قد قامت على ألسنة الرواد الأوائل، وكانت في رأي بعضهم صالحة لتحليل اللغة إلا أنها لم تكن تسمح بتحليل الخطاب، وما زالت البحوث فيه جارية. فمصادرة التماثل بين جميع مستويات الكلام<sup>(22)</sup> محل نظر، خاصة وأن الخطاب لا يتقوم من مجموع الجمل المكونة له.

وعلاوة على ذلك، فإن النموذج اللغوي الذي اعتمده ليفي ستروس نموذج جزئي<sup>(23)</sup> لأنه يختار التركيبية (Syntaxe) - لتفضيل أصحابه النظر في العلاقات بين عناصر الأسطورة وإخراجها في شكل جمل مقتضبة مترجمة عن تلك العلاقات - على حساب الدلالة والمضمون. ويرى بعضهم أن ذلك المنهج ربما صادف ما صادف من النجاح لأنه طُبّق على نوع من المجتمعات بعينه، هي المجتمعات المسماة بالطوطمية وهي غنية - على حدّ قول بعضهم - بالبنى التصنيفية لمظاهر الكون والطبيعة، وأن ذلك المنهج قد لا

---

(20) حول قراءة الأساطير يراجع كتاب بيار كريسان Pierre Cressant «ليفى ستروس»، الفصل الرابع، ص 111-148، ومقال دان سبارسر Dan Sperber Le Structuralisme en Anthropologie. في كتاب جماعي «ما البنيوية»، ص 169-238.

(21) يتجلى ذلك التطور في انتقاله من اعتبار الرواية من الأسطورة الواحدة بمثابة اللفظ ومجموع الروايات بمثابة اللغة والمرجع إلى مرجع آخر هو السياق الإثنوغرافي. انظر: معجم الأساطير، ص 573.

(22) كذلك فعل «رولان بارت» في النموذج الذي اقترحه لتحليل الحكايات تحليلًا بنيويًا (مجلة Communications) عدد 8 سنة 1966. ونقد «إميل بنفيسيت» في كتابه: Problemes de Linguistique Generale سنة 1966. وهو يؤكد في مؤلفاته على ضرورة بناء كل نظرية في الكلام على اعتبار وجود نظامين من الوحدات هما وحدات اللغة ووحدات الخطاب.

(23) انظر أيضاً نقد المنهج البنيوي في تحليل الأساطير في الموسوعة العالمية، مقال أسطورة 532. وفي معجم الأساطير - إشراف إيف بونفوا ص 573، وفي مجلة Poétique، عدد 1، ص 33-34. وكيف أن أصحاب هذا المنهج يميلون الجانب الدلالي من جهة وخصائص الخطاب السردى من جهة أخرى.

يحالفه التوفيق في مجتمعات تنتمي إلى المجال السامي والهلينستي والهندي الأوروبي<sup>(24)</sup>.

أما الوجه الثاني من أوجه النقد لهذا المنهج في تحليل الأساطير فهو أنه يكاد يحيل الأسطورة إلى مجرد معادلة رياضية أو لعبة منطقية وليس ذلك عيباً في حد ذاته لولا أنه يقلص من أبعادها ويتجاهل أن الأسطورة ذات أبعاد أنطولوجية لأنها كلام ما يقال عن شيء ما وهو ما يوضع ضمن هذا التحليل بين قوسين أو يُمرُّ عليه مرور الكرام.

---

(24) الموسوعة العالمية، الأسطورة، ص 532.



## 2.4 - الأسطورة والتحليل النفسي :

إنما الحلم أسطورة الفرد ولا يمكن تفسيره إلا بشيخه الفردي. أما الأسطورة فهي حلم شعب وتفسر بالشبق الجماعي على أن الرموز في كليهما هي هي.  
(فرويد) - استشهد به «روجي» باستيد، ص 1047

لم يكن فرويد - مؤسس علم النفس - أول من اكتشف الجانب اللاشعوري من نشاط البشر النفسي الذي عنه تصدر الأحلام والأساطير. غير أنه لم يهتم بالأساطير إلا عرضاً في سياق بحثه عن الوسائل التي تتيح معرفة دلالات الرموز في الخيال والأساطير والأحلام<sup>(1)</sup>. وكان ذلك أثناء معالجته لبعض العصبيين أو المرضى بالذهان (Psychose). وقد أراد أن يقيم البرهان على وجود شبه بين حياة الهيج النفسية من جهة، والمصابين بأمراض نفسية من جهة أخرى. ولهذا، فإن إسهامه في تحليل الأساطير لا يتمثل في ما خلفه من نصوص نظرية قليلة بقدر ما يتمثل في الإطار النظري الأشمل الذي تنزلت فيه أعماله - مثلاً يمكن أن نتيين ذلك من خلال كتابه «تأويل الأحلام» - وكانت فتحاً مبنياً يمكن مقارنتها معه باكتشافات «كوبيرنيكس» و«داروين» وتبديد أوهام الإنسان حول موقع الأرض من الكون ومنزلة الإنسان فيه لأنها كانت تشكل تحدياً للمثالية الفلسفية من جهة ولعلم النفس التقليدي المفرط في عقلانيته من جهة أخرى.

إن النزاع الجوهرى القائم داخل الفرد عامة كما هو متعارف عليه عنده يجري بين الطبيعة والثقافة. فتراه يسعى للمصالحة بينهما بواسطة أعمال لاشعورية ذات أبعاد رمزية، منها ما هو فردي مثل «الإسقاط» و«الانعكاس» والأحلام ومنها ما هو جماعي كالأسطورة. فيجد الفرد في كليهما متنفساً له من إلزامية المجتمع وقهره وكتبته أو من «العقل الواعي» فيتحرر من قيود الزمان والمكان وقوانين الواقع، ويكون التعبير عن ذلك بلغة رمزية غير مباشرة تحوج الناظر في كليهما إلى التفسير والتأويل.

(1) اعتمدنا في تحرير هذا الفصل بصفة خاصة على:

J. JACOBI: Archetype et symbole dans la psychologie DE JUNG in «Polarité du symbole», Etudes érméites, p.167-205.

A. GREEN: Le mythe, un objet transitionnel collectif, in: «Le temps de la réflexion», 1980, p.99-131.

وروجي باستيد: الإنثولوجيا العامة الميثولوجيا، ص 1049-1047.

Sigmund Freud: Introduction à la Psychanalyse, P.U.F, p.19.

أرنست كاسير: الدولة والأسطورة، فصل ما هي الأسطورة، 75-15.

ورغم اكتشاف فرويد لأهمية الرمز ضمن اهتماماته بالجانب اللاشعوري أو المكمون من حياة الإنسان، فإن ما يُعاب على نظريته إنما هو نزعتها التقلّصية المغالية المتمثلة في اعتباره الغريزة الجنسية القطب الذي تدور حوله حياة الطبيعة وحياة الإنسان<sup>(2)</sup> واعتباره أن الرمز مجرد ظاهرة مرّضية لا غير، وفي سلوكه مسلك الطبيعيين وقوله بأن الأساطير تصور قضية أبدية هي قصة رغبتيْن أساسيتين تسلطتا على الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ هما رغبة قتل الأب من جهة، ورغبة الزواج من الأم من جهة أخرى، كما يأخذ عليه بعضهم أنه حصر حقيقة الميثولوجيا في أنها مجرد تكرار ملّح لبعض التصورات اللاشعورية المركّزة على الجنس<sup>(3)</sup>.

وقد حاد كارل غوستاف يونغ (1875-1961) تلميذ فرويد ورأس مدرسة زوريخ، الذي أولى الأسطورة عناية فائقة وتعمق في دراستها، عن مذهب أستاذه في فهم الأساطير<sup>(4)</sup> والأحلام وتأويلها متجاوزاً إياه صارفاً اهتمامه إلى اللاشعور الجماعي - لا الفردي - ناظراً إلى الرموز لا بصفتها تعويضاً عن رغبات شبقية لم يتم إشباعها ولا تعبيراً عن مكنونات مكبوتة في اللاوعي الفردي مما يجعلها مجرد علامات أو دلائل Signes أو أعراض مرّضية Symptomes إنما بصفتها صوراً ورموزاً جماعية وتنجسد من خلالها النماذج الأصلية Archetypes التي يوفرها اللاوعي الجماعي وتبدو في بعض الأحلام والمبدعات الفنية وفي الأساطير لإقامة التوازن بين مختلف عوالم النفس من فكر وعاطفة وتجاوز النزاعات.

أما النماذج الأصلية أو النماذج الأولى فهي «في حد ذاتها» أشبه بالقوالب الفارغة إلا أن الوعي هو الذي يجسّمها ويجعلها في الحين قابلة للإدراك<sup>(5)</sup> بإخراجها من حيز الكمون إلى حيز الفعل، وإدراجها في الزمان والمكان في شكل صورة. وبيان ذلك مثلاً، أن نموذج الصراع بين الظلمات والنور أو بين الخير والشر قد يتبدى في صورة صراع بين بطل ووحش، أو أن نموذج الموت والبعث قد يتمثل في صور رمزية شتى تتجدد على مر

(2) أرنست كاسير: الدولة والأسطورة، (مغرب)، ص 52-53.

J. JACOBI: Archetype et Symbole dans la Psychologie.

De JUNG, in «Polarité du Symbole» Etudes Carmelites, p.167-205.

(4) انظر له خاصة:

C. GUSTAV JUNG: métamorphose de l'âme et des symboles

C. Gustav Jung: un mythe moderne N.R.F.-Gallimard, 1961.

وكتابه:

C.G. JUNG et CH. KERENYI: Introduction à l'essence de la mythologie.

GILBERT DURAND: L'imagination symbolique P.U.F., 1968-2<sup>e</sup> ed, p.62.

(5)

الزمان وتتلون حسب الظروف والملايسات وقد تنقلب من الضد إلى الضد كالماء رمز الحياة وإفناء الحياة بالطوفان، ومثل الشجرة وقد تكون رمزاً للتجدد والخلود أو رمزاً للكون والعروج إلى السماء أو كالنار رمزاً للحب والدفع أو للجحيم والعذاب المقيم. ويفترض صاحب هذه النظرية أن تلك النماذج الأصلية مترسبة فينا، آثار موروثية عن أولى تجارب الإنسان الوجودية وهو يجابه الطبيعة أو غيره من البشر أو نفسه وأنها مرتسمة لديه في اللاشعور وهي نظرية تفتقر إلى الحجة والبرهان.

وإذا صدقنا هذه الفرضية وقبلناها جديلاً، فإن الأحلام - في مستوى الفرد - والأساطير - في مستوى الجماعة - توفر لنا صوراً عامة عن تاريخ البشرية وخبرتها القديمة وتتيح لنا معرفة ماضيها بما اختزن في أدمغتنا واستورع فيها من تلك «الصور الأولى» أو «النماذج الأصلية» اللاشعورية<sup>(6)</sup>.

وإذا طرحنا جانباً قضية أصل تلك «النماذج الأولى» فالمهم هو أنه يوجد - فوق اللاشعور الفردي الذي حاول فرويد سبره - لاشعور جماعي ثابت وكوني وهو الذي تهجع فيه تلك النماذج الأصلية فتكون مستعدة بالقوة للخروج في شكل صور ورموز، مؤهلة لتنظم في سلاسل من التصورات الرمزية تخرجها من حيز الكمون إلى حيز الواقع والفعل في سياق اجتماعي مثلاً أو في مركب أسطوري يتشكل النموذج الأصلي الواحد ضمنه في رموز شتى كما قلنا آنفاً<sup>(7)</sup>.

وما تزال الأساطير من مشاغل علماء النفس<sup>(8)</sup> لا سيما من حيث سعيهم إلى تحديد طبيعتها ووظيفتها ضمن العمليات اللاشعورية التي من بينها الوهم (Illusion) وابتداع ما لا وجود له أي التخريف (Fabulation). فهي تشكل عند بعضهم مجاًلاً يسمى حقلاً وسيطاً أو مجاًلاً وسيطاً (Champs Transitionnel) من شأنه أن يولد أشياء لا ينطبق عليها التمييز المتعارف عليه في المنطق بين الكينونة (être) وعدم الكينونة (Non-être)<sup>(9)</sup>، لأنها

---

(6) «النموذج الأصلي - على حد تعريف «جيليار دوران» - شكل ديناميكي وبنية منظمة للصور إلا أنها تغيث صياها هو فردي أو إقليمي أو إجنائي، من عوامل تشكيل الصور وتجهيدها، انظر المصدر السابق، ص 62، مثل النموذج الأم وقد يكون الكهف أو الجبل أو بطن الحوت أو الجنية أو الساحرة.

J. JACOBI, idem, p.167.

(7) روجي باستيد، ص 1067.

(8) منها أعمال أوتو رانك (Otto Rank) و (Geza Rohcim) رغم أنها تستدعي بمض التحفظات.

(9) A. GREEN، المرجع السابق، ص 120-121.

تقع في حيز هو بين الواقع الذاتي الفردي والواقع الخارجي الجماعي . فلا هي جزء من الواقع الخارجي المادي ولا هي من صعيد الواقع النفسي ، وهو واقع لا يكون إلا فردياً بينما للأسطورة طابع جماعي . ومع ذلك فهي تنتمي إلى الواقع النفسي بما لها من صلة مع الأحلام والاستيهام وسائر أشكال الشعور الفردي ، وهي تمت بصلة واضحة إلى الواقع الخارجي بما أنها تندرج ضمن الواقع الاجتماعي لما تحظى به من إجماع بين أصحابها وتوفر - على حد قول ميرسيا إلياد - «النموذج الأصلي لجميع أشكال الإبداع مهما كان الصعيد الذي تتم فيه بيولوجياً كان أو نفسياً روحياً ، وتكون وظيفتها تحديد النماذج المثلى لجميع الأعمال البشرية ذات الدلالة»<sup>(10)</sup> .

وبناء على ما ذكرنا ، فإن الأسطورة - شأنها شأن الأحلام وسائر المبدعات الخيالية - تقوم بدور الوسيط الملائم الموائم بين الطبيعة والثقافة وتضطلع بمهمة المعدّل أو المنظم في مجتمع ما لأنها تطلق العنان للخيال ما لم يهدد باكساح الواقع .

وإذن فلا سبيل إلى فهمها إلا في سياقها الجماعي بينما يندرج الحلم في سياق فردي ، وإن كانت رموز الأحلام هي نفسها خاضعة من حيث تفسيرها وتأويلها لما تصوغه المجموعة من سنن (Codes) ، ومن ثمة تتضاعف في رأينا أهمية المقارنة بين الحلم والأسطورة والبحث فيما بينهما من الوشائج والمناسبات حتى في مستوى التأويل . ولا يتقوم معنى الحلم طبعاً أو معنى الأسطورة مما يتجلى من خيط الحكاية وظاهر القصة . فهما يستوجبان التأويل بل يستدعيانه . وليس مردّ ذلك إلى ما قد يتسمان به أحياناً من غموض المحتوى أو اضطرابه في الحلم «الطبيعي» بقدر ما هو ناتج عن أن الحلم والأسطورة هما بعد نتاج تأويل (بما أنهما قد تشكلا في صلب خطاب شفوي أو مكتوب يجري في مجرى الزمان) . وإذن ، فيمكن أن نعدّ أي تأويل للأسطورة أو الحلم تأويلاً من الدرجة الثانية أو تأويلاً لتأويل . ويتمثل عمل المحلل عندها في الكشف عن عمليات التأويل الأولى اللاشعورية وإبراز جملة من العلاقات تظل خفية طالما بقي المحلل متبعاً للأسطورة مقطعاً مقطعاً .

وإذن ، فللأسطورة في رأي علماء النفس مستويان : سطحي وعميق ، وينبغي التوسل للثاني بالرموز والنماذج الأصلية .

---

(10) المرجع السابق ، ص 120 .

وجماع القول، أن الأسطورة تنتمي إلى ثلاثة أصعدة يتراكب الواحد على الآخر دون أن يعني ذلك تنافياً. وجميعها توجه عملية التأويل.

- فالأسطورة تنتمي أولاً إلى الصعيد التاريخي anhistorique وهو صعيد الكليات universaux اللاشعورية الجماعية التابعة للفكر الأسطوري عامة. وهو الصعيد الذي تكون فيه للرموز الكبرى معانيها الكونية أو شبه الكونية (كما في رمزية الماء والنار والأم).

- وتنتمي أيضاً إلى الصعيد الثقافي الجماعي أي إلى المعطيات الثقافية الخاصة بمجموعة بشرية ما وتكون فيها الرموز التي تطفو في الأحلام أو في الأساطير مصطبغة بثقافة معلومة في سياق تاريخي معلوم.

- كما أنها تنتمي إلى الصعيد الفردي وهو يتكوّن من عوامل لاتاريخية وتاريخية وأخرى طبيعية وثقافية تستند إلى مولّدات رمزية (Matrices Symboliques) لاشعورية بالمعنى الذي للكلمة في علم التحليل النفسي.

وتتفاعل هذه الأصعدة فيما بينها وتتضمن كي تنشر الأسطورة وتظل حية وتحول فإذا رمزيتها إما أكثر ثراءً أو أشد فقرًا من حيث نجاعتها الرمزية<sup>(1)</sup>.

إن هذه النظرة إلى الأساطير من زاوية نفسية تقتضي أن يكون تحليلها بحسب ما تنتمي إليه من مستويات عديدة. فمن التحاليل ما ينبغي أن ينطلق فيه المرء من العلاقات في صلب الأسطورة الواحدة ثم فيما بينها وبين مثيلاتها أو قريناتها، وهذا صعيد أول.

وعلى صعيد ثانٍ، يمكن للدارس أن يطمح إلى إدراج الأسطورة الواحدة أو مجموعة الأساطير في إطارها الثقافي وذلك من خلال ربط الوحدات الأسطورية (الميثمات) Mythèmes - حسب تعبير ليفي ستروس - بالمعطيات التابعة لها ومن جملة السباق.

وثمة صعيد ثالث يتم فيه التقريب بين البنى الأسطورية والبنى الحاضرة في تشكيلات الوعي الفردي، باعتبار أن الأسطورة توحد، على الصعيدين المذكورين، صعيد الفرد وصعيد الجماعة، وأنها تعقد بينهما صلة ومناسبة تستعمل من خلالها سُلُتان أو قانونان هما السُنّة الجماعية من جهة والسُنّة الفردية من جهة أخرى.

---

(11) المرجع السابق، 126-127 ويسوق شاهداً على ذلك أسطورة أوديب وما آلت إليه في المسرح اليوناني - كما في تراجيديا سوفوكل: «أوديب ملكاً».

وخلاصة القول أن فائدة هذا المنهج النفسي، الذي يتناول أصحابه الأسطورة مقربين بينها وبين الحلم<sup>(12)</sup>، تكمن في محاولة الربط بين ما هو فردي وما هو جماعي ربطاً جدلياً. كما تتجلى في التنبيه إلى إمكانية الاستفادة من الأحلام وتعبير رموزها<sup>(13)</sup> استناداً إلى أن السنن المعتمدة في فكها وتأويلها هي سنن اجتماعية رغم أن الحلم فردي.

وتبين أيضاً في التشابه القائم بين خطابين هما بُعد تأويل لواقع أو لأحداث ما، خطابين ربما انطويا على منطق غير المنطق الظاهر. ونحن نقول هذا، رغم ما يمكن أن يؤخذ على أمثال يونغ واتباعه - كما بين ذلك البنيويون - من أنهم يتصورون الرمزية تصوراً خاصاً ويعملون على النص ولكن لا يعملون على سياقه، فضلاً عن أن همهم مُنصبٌ على المعجم أي على العناصر أو الوحدات معزولة، أكثر مما هو منصب على النظام الذي هي في صلبه مندرجة.

---

(12) خاصة «بياجي» PIAGET. في كتابه: La Formation du Symbole وهو يقيم البرهان على ما يتسم به التفكير الرمزي ومعنى المفهوم (Sens conceptuel) من انسجام وظائفي مؤكداً وحدة جميع أشكال التصور وتضامنها فيها بينها.

(13) بدا لنا من المقيّد الاستماتة بكتب تفسير الأحلام العربية الإسلامية في تأويل بعض الرموز الأسطورية. وقد تبنّى العرب قديماً ما بين رموز الأسطورة والحلم. انظر رمزية الأنث في أسطورة تولد الفأرة من أنف الفيل ضمن قصة نوح وعبارة «مخلة أبيه». لدى ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 472، والثعلبي: عرائس المجالس، ص 51.

وانظر شكري محمد عباد: البطل في الأدب والأساطير، ص 7، ويشير إلى أن أساتذة التحليل النفسي عُنوا عناية كبرى بأبطال الأساطير واستخدموا رموز الأساطير في تفسير الأحلام ثم عادوا فطبقوا علم النفس على الأساطير والأدب.

### 3.4 - الأسطورة والفلسفة :

«إنَّ الإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم».

«L'homme a toujours aussi bien pensé».. Claude Levi-Strauss

**Le Mythe entretient un rapport interne et nécessaire avec la phénoménologie de l'Esprit.**

**Hegel Cité par Cassirer, Philosophie des formes symboliques, T.2, p.8.**

تُرى ما علاقة الأسطورة بالفلسفة؟ وما عسى أن تكون القضايا الفكرية التي يمكن أن تتضمنها الأسطورة بصفتها خطاباً وشكلاً من «الأشكال الرمزية» يطرح علاقة الذات بالموضوع؟ فما أبعد الفلسفة عن الأسطورة في الظاهر! ذلك أن الأسطورة تبدو لأول وهلة خطاباً مناقضاً للفلسفة والبحث عن الأسباب والمسببات و«الجواهر» وتخليصها من كل ما هو عرض أو حسب العبارة الشهيرة التي بها يعرفون الفلسفة «معرفة الموجودات بما هي به موجودة». ذلك أن الحكايات و«التخريف» (Fabulation) تنتمي كما رأينا<sup>(9)</sup> إلى مجال وسيط بين الكينونة وعدمها، وتتناهى وأحكام العقل. هذا هو الأساس الذي بمقتضاه ميّز اليونان في العصور الكلاسيكية بين «الميثوس» (Muthos) و«اللوجوس» (Logos)<sup>(10)</sup>. ولم يزل ذلك التقابل منذ أفلاطون - رغم أنه اعتمد الأسطورة على سبيل المجاز والتعميل (لبسط فكرة فلسفية من خلال أسطورة الكهف) - وسقراط حتى القرون الأخيرة لاسيما مع الفلاسفة العقلانيين في القرن الثامن عشر وقد رفضوا الأساطير باسم العقل، أو أصحاب المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر وقد اعتبروها طوراً من أطوار البشرية التي ولّت وانقضت، ثم مع بعض المفكرين المعاصرين الذين حاولوا أن يعيدوا إليها اعتبارها ضمن إعادة اعتبار للمخيال أو لضروب أخرى من التفكير لا بواسطة المفاهيم ولكن بواسطة الصور والرموز.

وتفسر بعض المواقف المناهضة للأساطير، أن الأساطير تبدو متناقضة والمعرفة العلمية

(9) فصل الأسطورة والتحليل النفسي، الحاشية رقم 9.

(10) للأسطوري طابع سردي لا عقلاني حتمي ومثال ذلك تراجيديا إسخيولوس بينا للوجوس سمة الخطاب الجدلي المنهجي المنظم ومثال ذلك جدل سقراط انظر: نيتشه: نشأة التراجيديا عن «ويليك» و«وارين» النظرية الأدبية (بالفرنسية) ص 266.

والفكر الموضوعي متنافية وإياهما. ولئن كان نقد الفلاسفة المعاصرين طبيعياً أو ضرورياً ضمن عملية الاستفهام الفلسفي عن الموجودات وما هي به موجودة<sup>(2)</sup>، فإنه لم يحمل على الأساطير حملة الفلاسفة العقلانيين والوضعيين بل أعاد طرح المقابلة القديمة بين الميثوس واللوغوس على أسس جديدة وعلى ضوء آخر المستجدات في العلوم الإنسانية.

فلقد أكد «هيجل» أن للأسطورة علاقة داخلية ضرورية مع المهمة الأم التي تسعى إليها ظواهر الفكر (Phénoménologie de l'Esprit)<sup>(3)</sup>. أما «أرنست كاسيرر»<sup>(4)</sup> فقد تنبه إلى أن الأسطورة تقع ضمن دائرة هي دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق أي ضمن نظام أشكال التعبير الفكرية، أو بعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر<sup>(5)</sup>، بل إن أصل الأشكال النظرية من الثقافة (بالمعنى الألماني للكلمة وهم يقابلون بين ثقافة/ حضارة على أساس أن الثقافة لما هو روحي والحضارة لما هو مادي) لها جذور في الوعي الأسطوري. يقول:

«إن مفاهيم المعرفة النظرية الأساسية أي مفاهيم الفضاء والزمان والعدد والمفاهيم القانونية والاجتماعية مثل مفهوم الملكية وكذلك جميع البناءات (Constructions) الخاصة بالاقتصاد والفن والتقنيات لا تتحرر إلا تدريجياً من ذلك المحيط ومن ارتباطاتها الأسطورية»<sup>(6)</sup>.

وأولى المجادلات الفلسفية عند بعضهم قد نبعت من الأساطير ذات الصلة بيدايات الكون ونشأته وصورته في الأذهان<sup>(7)</sup> وتأسيساً على ما سبق يمكن أن نقول مع ميرسيا إلياد: «إن وظيفة الأسطورة لهي إضفاء دلالة ما على العالم والوجود. فبفضل الأسطورة

(2) هو النقد المتولد خاصة عن ماركس ونيتشه وفرويد. يقول هيجل:

(3) Le mythe entretient un rapport interne et nécessaire avec la phénoménologie de l'Esprit (Hegel) in: Casirer: philosophie des formes symboliques-T2, p.10.

(4) خصص للأسطورة الجزء الثاني من كتابه: فلسفة الأشكال الرمزية (1923-1928-1924)، الدولة والأسطورة (1945-1944).

(5) انظر كتابه: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 8-1924.

(6) أرنست كاسيرر: المرجع السابق، ص 9، وسائر الجزء الثاني حول مقولات الموضوع والسببية والزمان والمكان والعدد وكيف أنها موجودة في المنطقين العلمي والأسطوري مع فوارق نوعية (de mode).  
وشأن المقابلة بين الفكر العقلاني والفكر الأسطوري، انظر:

George Gusdorf: Mythe et Métaphysique, Paris, 1953.

(7) ميرسيا إلياد - مظاهر من الأسطورة - 177-178.



يمكن إدراك العالم بصفته نظاماً كونياً قابلاً للفهم والإدراك، بل إن آراء أفلاطون الفلسفية المثالية تدخل بالنسبة إليه في هذا الباب لأنها تعبر عن «الذهنية البدائية» مثلما يقول بذلك بعضهم<sup>(8)</sup> وكذلك فلسفة الأنوار عند الكاتب الفرنسي «جان جاك روسو» مثلاً وموقفه من الطبيعة شبه الديني، ويتضمن في المستوى العميق منه أي على صعيد الأحلام والخيال وبعض مميزات السلوك والفكر الأسطوريين<sup>(9)</sup>.

بل إن الأسطورة قد تتمازج والتاريخ عند انتقال المعيش إلى المكتوب، إما بإسقاط الحاضر على الماضي أو بتضخيم الماضي. وفي كلتا الحالتين، تُوظف الأسطورة وناها اللاتاريخية في الإيديولوجيا<sup>(10)</sup>.

ومن جهة أخرى، فإن للأسطورة علاقة أخرى بالاستمولوجيا أو فلسفة العلوم، فلا سبيل حسب كاسيرر إلى فهم تطور العلم فهماً تاماً كاملاً - أي باعتباره معنى «فكرياً» idéal لا زمانياً - إلا شريطة أن نبين كيف ينطلق من مجال الحدس المباشر الأسطوري «Immediateté Mythique». وكيف يتبلور انطلاقاً منه وكيف يجعل قانون تلك الحركة قابلاً للفهم والإدراك «Intelligible»<sup>(11)</sup>.

بل من المفارقات أن نظرية المعرفة الوضعية مثلما صاغها «أوغست كونت» أسطع برهان على ما قلنا. فلئن كان الغرض الذي ترمي إليه كل معرفة وضعية هو تخليص العنصر الموضوعي من كل ما قد يشوبه من الذاتية ولا سيما من التعليقات الماورائية، فإن نظرية «كونت» القائلة بأطوار ثلاثة متتابعة هي طور السحر فطور الدين فطور العلم والتي اعتبرت فيها الأساطير تابعة لعصور ما قبل التاريخ ولماضي البشرية البعيد وطفولتها قد استحال في النهاية وعلى عكس ما يظن صاحبها إلى بنية أسطورية دينية.

وعلى العموم، فلا وجود حسب الفلاسفة لحد فاصل فصلاً مطلقاً بين الوعي النظري والوعي الأسطوري باعتبار أن الوعي الأسطوري القائم على ما هو مباشر أو حدسي هو برهنة في المسار المؤدي إلى الوعي الموضوعي أو القائم على التجربة العلمية وإلى التفكير بواسطة المفاهيم المجردة، وإذا انطلقنا من تعريف ميرسيا إلياد للأساطير بأنها

(8) المرجع السابق، ص 48-49.

(9) ميرسيا إلياد، مظاهر من الأسطورة، ص 139.

(10) المرجع السابق، ص 12.

(11) المرجع السابق، ص 11.

تصور البدايات في زمن غير الزمن التاريخي، وأن لكل أسطورة وظيفة تأسيسية بمعنى أنها تروي لنا كيف بدأ كل شيء، أمكننا آنذاك القول إنها تؤسس المعنى والدلالة وتضفي الإنسجام على عالمي الطبيعة والثقافة، والتناغم على علاقة الإنسان بكليهما.

كما تتصل الأسطورة من جهة أخرى بالحكمة ليس فقط على اعتبار أنها تشتمل على مجموعة من النصائح هي خلاصة تجربة الجماعة، ولكن بالنظر إليها من وجهيها الوجودي والأخلاقي بصفتها محاولة لاستكشاف الكون ومسيره بمعرفة مختلف ما فيه من الكائنات وتنظيمها وتسميتها، وهي عمليات من شأنها أن تدل على أن الإنسان قد خرج بها من طور الغموض والإبهام وأنه قد حسم فيها ورأى فيها رأيه.

وهكذا، تبدو العلاقة بين الأسطورة والمنطق على نحو أوضح. بمعنى أن الفكر الأسطوري يقوم على صعيد لا شعوري بما يقوم به المنطق والحكمة بصفة شعورية أي بإرساء الدلالة وجعل التواصل بين البشر ممكناً من خلال ما يتم من عمليات لا تخرج في الحقيقة عن التمييز والتقابل والترابط بواسطتها يتشكل في الذهن ويتنقش فيه نظام المقولات التي يبنى عليها البعد الثقافي والبعد الاجتماعي والبعد النفسي<sup>(12)</sup>.

ولعل أعمال ليفي ستروس البنيوية من أفضل ما يستدل به لتدعيم تلك الفكرة التي مفادها أن الأسطورة «أداة منطقية لحل صموية ماء» أو أنها «تمد الجسور بين المظاهر المتناقضة من الواقع، بين الحياة الاجتماعية وبين صورة الكون (Cosmologie)» أو «إن الإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم»<sup>(13)</sup>. وإن الفارق الوحيد إنما هو في موضوع التفكير لا في طريقته، وهو ما به دحض آراء بعض علماء الإناسة من التطوريين القائلين بأن الأسطورة تعبر عن فكر «سابق للمنطق» (Prélogique).

هكذا إذن، ومن خلال علاقة الأسطورة بغيرها من أشكال الخطاب ومن خلال مختلف ما تضطلع به من وظائف نتبين أن لها أبعاداً متعددة من انطولوجية وأبستمولوجية وفرائعية. والفلاسفة المعاصرون قد عادوا بنا في الحقيقة إلى نفس الإشكالات الأولى عبر المقابلة بين

(12) دائرة المعارف العالمية «أنيسكلويدى لوفرساليس» مقال أسطورة ج 12، ص 526-537.

L'unité de l'Homme, p.259.

بول سميث: «مقال طبيعة الأسطورة»، ضمن كتاب:

Pour une Anthropologie Fondamentale Collection., T.3.

(13) كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 248.

الميثوس واللوغوس إذ ردوا الاعتبار إلى الأسطورة. والطريف هاهنا أن ذلك قد كان مناسباً طرداً لردهم الاعتبار إلى المِخيال (Imaginaire).

فالفلسفة العقلانية مع «ديكارت» والوضعية مع «أوغست كونت» التي حكمت على المخيلة واعتبرتها «سيدة الخطأ والفسلأ»<sup>(14)</sup> (La Folle du Logis) هي نفسها التي انكرت الأسطورة معتبرة إياها خيالات وأوهاماً باطلة تعود إلى طور سذاجة البشرية انطلاقاً من أسطورة أخرى هي «العلموية» أو أسطورة العلم والتقدم اللانهائي.

وصفة القول، أن الفلاسفة المعاصرين (كانط وهيجل وبرغسون وهابيدغير وكاسيرر) قد ذهبوا يتدبرون - ضمن اهتماماتهم بالفكر في حركيته - تلك الطاقة الخيالية الجبارة التي تتولد عنها التصورات (Représentations)، متسائلين عما إذا كانت المعاني التي يُعبّر عنها ضمن الفكر الأسطوري من خلال الأساطير وزمانها الذي ليس له زمان تاريخي دون تلك التي يُعبّر عنها بواسطة المفاهيم في الفلسفة. وبعد أفلا تكون الأسطورة معبرة بواسطة تلك الوظيفة «التخريفية» (Fabulatrice) المتصلة بالمخيال عن حقيقة أخرى ليست دون الحقيقة العلمية أهمية، إلا أنه يتعذر التعبير عنها في صورة أخرى أي باعتبارها نظاماً رمزياً.

وهكذا، يمكن القول إن اهتمام الدارسين من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس والفلاسفة بالأساطير ليدل على الأهمية التي صارت تُولى لهذا الشكل من أشكال التعبير، وسواء انطلقوا من الفرد واعتبروا الأساطير تجليات لعوالم النفس والفكر أو للنماذج الأولى الأصلية، أو انطلقوا من المجتمع فنظروا إليها بصفته قصصاً فيها سرد لواقعة يعتقد أصحابها أنها حقيقة ويحيونها من خلال الممارسات الطقوسية أو باعتبارها أنظمة من الصور نجد فيها النزعات الدفينة التي تتجاذب شعباً من الشعوب فتُمثّل نداء أو دعوة إلى الفعل وهو ما يصدق أساساً على الأساطير السياسية، أو انطلقوا من موقع آخر فنظروا إليها نظرة تنزلها ضمن ظواهر الوعي البشري عامة أي ضمن الكليات البشرية وما يسمى بالوعي الأسطوري أو الفكر الأسطوري، فجميعهم ينزل الأساطير منزلة فكرية مرموقة لا تقلّ عن سائر أشكال التفكير بواسطة المفاهيم المجردة أو عن سائر «الأشكال الرمزية».

(14) انظر جيلبار دوران (Gilbert Durand).

كما يجدر بنا أن نلاحظ أخيراً، أن محاولات تفسير الأساطير تفسيراً علمياً قد كانت انتقالاً من الخارج إلى الداخل، أي من محاولة ربطها بالظواهر الطبيعية أو التاريخية أو الجغرافية أو الاجتماعية، إلى البحث فيها إما عن كوامن النفس البشرية أو عما تتميز به من حيث هي بلاغ وخطاب ونظام رمزي أو سيميائي من جهة أخرى.

افترى من الممكن بعد هذا، الوصول إلى تعريف جامع مانع للأساطير يكون شاملاً لأبرز مقوماتها بنية ومضموناً ووظيفة ويكون ذا قيمة منهجية وعملية؟

#### 4.4 - تعريف الأسطورة:

إن الباحثين الذين تصدّوا للأساطير بالدراسة من بين علماء الإناسة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة قد صادفتهم مثل هذه القضية وتفرقوا بشأنها شيعاً. فمنهم من رفض التقيّد بتعريف لها صريح، ومنهم من حاول تعريفها بمضمونها، إما من حيث هي (أو في ذاتها) أو بالمقارنة مع أشكال سردية أخرى مثل «القصة المجيبة» أو «القصة شبه التاريخية» ذات الصبغة الأسطورية أو «الخرافة». ومنهم من نظر إليها من زوايا أخرى باعتبارها شكلاً سردياً، أو نظاماً رمزياً أو نظاماً سيميائياً. كما أن منهم أيضاً من رام تعريفها تعريفاً وظيفياً، بل إن من الدارسين المتأخرين من شكّ في وجودها أصلاً أو اعتبار وجودها رهين خطاب أو خطابات أخرى هي التي تجعل لها محلاً أو معنى.

#### 1.4.4 تعريف الأسطورة بمضمونها:

ومن المحاولات التي عمد أصحابها إلى تعريف الأسطورة بمضمونها، قول بعضهم إنها «حكاية تلعب فيها الآلة دوراً أساسياً فأكثر»<sup>(1)</sup> والغاية منها تفسير أمر من الأمور هو، إما علة ظاهرة من الظواهر الطبيعية أو أصل نشأة مؤسسة من المؤسسات الإنسانية أو سنة من السنن، وإنها في جوهرها قصة تعليلية<sup>(2)</sup>. وهي لدى آخرين: «قصة حقيقية جرت في بداية الزمان تصلح أنموذجاً يمكن أن يحتذيه البشر في سلوكهم»<sup>(3)</sup>، أو «قصة مقدسة تروي حدثاً وقع في بداية الزمان»<sup>(4)</sup>.

أما التعريف الأول فيُضَيّق من حقيقتها إذ هو يسند إلى الآلهة دوراً مبالغاً فيه، قد لا نجده في حكايات أسطورية تابعة لثقافات شعوب متعددة، بل حتى في نوع مخصوص من الأساطير اليونانية مثل أسطورة أوديب وهي التي تُتخذ في كثير من مجالات الدراسة

(1) A.H. Krappe - La Genèse Des Mythes، ص 15.

وجوزيف شلهود Les Structures Du Sacré chez les Arabes، ص 117. وشبه هذا التعريف حد صمويل نوح كرامر لها قائلاً: «إنها تتألف من قصص الأبطال والأرباب مولدهم وموتهم وحبهم وبغضهم وأحقادهم ومؤامراتهم وانتصاراتهم وهزائمهم وأعمال الخلق والتدمير، أساطير العالم القديم، ترجمة عبدالحميد يوسف، ط 1974، ص 17.

(2) شلهود، المصدر السابق، ص 188.

(3) شلهود، المصدر السابق، وكارل غستاف يونغ وش. كيرفي:

Introduction à l'Essence de la Mythologie، p.16.

Mythes Rêves et Mystères، p.18 et Aspects du Mythe، p.83.

(4) ميرسيا إلباد:

ويشير إلى أن ما فعله الإله أو الأسلاف يعتبر مقدساً. وكذلك ما يفعله البشر بحكمة لهم، أما سواء فلا.

نموذجاً. وأما التعريف الثاني فيضفي على الأسطورة معنى قدسياً ويجعلها مبنية على «حقيقة» من الحقائق. ومعنى ذلك بالنسبة إلى أصحابها (راويها وجمهورها) لا بالنسبة إلى دارسها، نموذج ومثال يسن قواعد السلوك ويثبتها في الشعائر، فتكون كل شعيرة لا مجرد تكرار لما حصل في قديم الزمان وسالف العصر والأوان وإنما أشبه بالـ «خلق الجديد» يمحي فيه الفرق بين الزمن التاريخي غير المقدس، والزمن الأول المقدس زمن البدايات والأصول فتحي الأسطورة حاضراً مطلقاً وتكون لها قيمة ذرائعية لا شك فيها<sup>(5)</sup>. وكذلك كانت الأسطورة لدى شعوب ما بين النهرين كما تتجلى من خلال ملحمة الخلق البابلية «الإينوما إيليش»<sup>(6)</sup>. وإذن، فهذا التعريف إنما يصدق أكثر ما يصدق على أساطير الشعوب القديمة التي كانت محل اهتمام هـ. كراب وميرسيا إلياد أو ما أشبهها من المجتمعات البشرية التي ما تزال بدائية.

والحاصل أن هذا التعريف لا ينطبق على حكايات أسطورية أو خطابات أسطورية ربما خلت من سمة القداسة أو الارتباط بالدين (بأوسع معنى للكلمة) من قبيل تصوير الواقعات التاريخية مثلاً تصويراً مبالغاً فيه، أو تصوير الشخصيات تصويراً يخرجها عما هو متعارف عليه في مجرى العادة والمألوف ويخلع عليها صفات أسطورية، إما في تصوير ظروف ولادتها أو نشأتها أو في نعتها وذكر سيرتها وأطوار حياتها<sup>(7)</sup>.

وإذا كان ذلك كذلك، فما بالك بالأسطورة أو بالخرافة، وقد تكون متطورة عنها عندما تُستعمل في بعض الأحيان مجرد ذريعة لعرض مذهب فلسفي في قالب إنشائي سردي، حرصاً على تقريبه إلى الأفهام وتيسيره على الألباب، والعدول عن عرضه في شكل محاكاة منطقية جافة وإرسال العنان أمام الخيال المجنح، المبدع الخلاق كما فعل «إخوان الصفا» وخلان الوفاء» في محاكاة أقاموها للإنسان بين يدي الحيوان. وماذا عن الخطاب الإشهاري الذي يمتع صورته ورموزه من علم نفس الأعماق<sup>(8)</sup>، أو الخطاب الأيديولوجي

(5) يختلف الباحثون حول أولية الأسطورة أو الطقوس وأياً سبق ولا تبعا أسبقية أحدهما عن الآخر بقدر ما يمتنا تضامهما وتفاعلهما وأنها يمثلان جانبيين متكاملين.

(6) هي أسطورة التكوين البابلية وقد دونت حوالي سنة ألفين قبل الميلاد.

(7) نذكر بأن كلمة أسطورة Muthos عند اليونان كانت تدل على حقائق شتى مثل قصص خلق الآلهة وخلق الكون وسير الأبطال كما كانت تدل من جهة أخرى على الخرافات والأنساب وقصص المجازن والأشكال والحكم التقليدية.

M. Detienne, Le Temps de la Reflexion, 1980, p.23.

(7 م) أنظر كتاباً بديعاً لـ: آن سوفاجو.

Anne Sauvageot. Figures de la Publicité Figures du Monde, P.U.F, 1987.

المصوّر للتاريخ في شكل أسطوري يستولي على رموز الماضي أو الواعد بمجتمع قد يأتي وقد لا يأتي هو المدن الفاضلة أو «مجتمع الرفاه» أو «فرحة الحياة»، وما من شأنه أن يفتح أمام العين باباً إلى الأمل عبر الحلم والخيال حتى أشده غلواً وأبعده مدى. وإذن، فكلمة أسطورة ليس لها دائماً نفس «القيمة» (بالمعنى اللغوي الحديث) لا سيما عندما تنتقل من مجال إلى آخر أو من ثقافة إلى أخرى. كما أن تعريفها بمضمونها من شأنه إما أن يضيق من معناها حتى ليكاد المرء يقول: لا أساطير إلا أساطير اليونان أو بلاد ما بين النهرين (أو بعضها فقط) أو أن يوسع من مدلولها إلى ما لا نهاية. وبديهي أن من شأن ذلك إفراغها من كل دلالة بامتناع الحد المانع غيرها أن يكون إياها.

فهل يكون تعريفها بمقارنتها بما سواها مما يشاكلها كالخرافة والقصص العجيبة والقصص التاريخية البطولية أيسر أو أجدى نفعاً؟

#### 2.4.4 - الأسطورة والخرافة / القصص العجيبة / القصص البطولية: إن ما يميز

الأسطورة عن الخرافة لهو كون الثانية، في عرف من يرونها ومن ينصت إليها، من محض الخيال أو الأوهام أو من «الأباطيل المستملحة» يُقصد بها إلى «الإمتاع والمؤانسة». أما الأسطورة فهي خطاب «الجد» و«الحقيقة»<sup>(8)</sup>. ولذلك فهي محل اعتقاد. أما القصص العجيبة والقصص البطولية فتتسم ببعض ما تتسم به الخرافة من إغراق في الخيال يبعدها عن الواقع، إلا أن لها أصلاً في الحقيقة الموضوعية ضخم ويولغ فيه وعمل فيه الخيال البشري الخلاق عمله غير أنه خالٍ من طابع الجدّ والقداسة الذي تتسم به الأسطورة، فإن هي فقدته تطورت على مر الزمان حسب بعضهم<sup>(9)</sup> واستحالت وكف أصحابها عن الإيمان بها والاعتقاد في صحتها فإذا هي مجرد قصص دنيوية وغير مقدسة محددة تحديداً زمانياً ومكانياً، وهو ما قد يبرر قيام الباحث بالعملية العكسية أي الصعود من الأدب إلى الأسطورة واعتبار بعض الجوانب من الأدب ولا سيما القوالب الأدبية (Clichets) رسوبات أسطورية<sup>(10)</sup>.

Jean Caseneuve: Les mythologies à travers le monde, p.9.

(8) انظر:

وخليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص 8.

وجوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب، ص 120-121.

(9) فريدرش فون دارلاين، الحكاية الخرافية، ص 67-68-69-72.

(10) انظر أسفله علاقة الأسطورة بالأدب.

ومهما تكن الفروق بين هذه الأشكال، فإن الفواصل بينها ليست واضحة تماماً ولأنها تتفاعل فيما بينها وتتداخل من بعض الأوجه فضلاً عن اختلاف المصطلحات وتحديد الأجناس الأدبية المختلفة، من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى مثل (Mythe-Legende-Saga-Folklore).

3.4.4 - الأسطورة حكاية: لقد لفت شكل الأسطورة السردية نظر بعضهم في وقت شاع فيه الاهتمام بالحكايات وتحليلها تحليلاً بنوياً، فحاولوا أن يحلّوها بالنظر إليها من هذه الزاوية. فكل أسطورة بالنسبة إلى ليفي ستروس «نقص قصة»<sup>(11)</sup>، ومعنى ذلك أنها بلاغ سردي يتميز بوجود مقاطع أو «متاليات» (séquences) تُترجم عن أعمال أو أحداث أو حركة يعبر عنها نحوياً في صورة أفعال<sup>(12)</sup>. وقد عبر «رولان بارت»<sup>(13)</sup> عن نحو من هذا عندما عرفها بقوله: «لا تُحد الأسطورة بموضوع رسالتها ولكن بالطريقة التي تُعرض بها تلك الرسالة. وللأسطورة حدود شكلية ولكن ليس لها من حدود من حيث جوهرها». لكن ما عسى أن تكون تلك الحدود؟ لا سيما الشكلية منها؟

ومما يضاعف من تلك الصعوبة أن الشعوب تختلف بعضها عن بعض في نظرتها إلى الواقع وتقطيعها له وتنظيمها إياه ونعته، ولذلك لا نعر إذا انتقلنا من ثقافة إلى ثقافة ومن حضارة إلى أخرى على أي تطابق تام بين الكلمة والكلمة، فضلاً عن تطابق المفاهيم والعناصر الثقافية. ولما كانت مختلف الثقافات تقسم عناصرها التابعة لها وفقاً لواقعها الخاص فقد تجد الأسطورة فيها مندرجة ضمن توزيع خاص بكل منها. وقد تُذكر صراحة فتُعتبر أسطورة وقد توجد بصفة ضمنية لا غير، حتى لقد تساءل بعض الدارسين، بعد استعراضه لظروف نشأة الأسطورة في الحضارة اليونانية ثم لتجربة علماء الإناسة الميدانيين عن مدى وجود جنس سردي بعينه ذي طابع ديني أو قدسي أبطله قوياً مقدسة، جنس سردي تبنّاه مجموعة بشرية وتلتزم به ومن شأنه أن يقدم لها تفسيراً لمشاكل أساسية تطرح عليها من قبيل منزلة الآلهة أو الوجود أو المصير والوضع البشري وأشكال الحياة الاجتماعية<sup>(14)</sup>.

(11) كلود ليفي ستروس: *La pensée sauvage*، ص 38. وهارولد فاينرش مجلة *Poétique*، عدد 1، ص 26.

(12) المرجع السابق، وأنديري يولس *André Jolles: Formes Simples*.

(13) Roland Barthes: *Mythologies*, p.194-195.

(14) J.P. Vernant: *Le Temps de la Reflexion*, p.22.



إن التعريف الأخير الذي يكاد يجمع ما ذكرنا من خصائص الأسطورة ومميزاتها لا ينطبق على «جنس سردي» بعينه له وجود كوني أي في جميع الثقافات، وإذن فرغم أن الأسطورة ذات شكل سردي، فإن صفتها تلك غير كافية لحدها كما قد يمكن أن نحد شكلاً سردياً مخصوصاً بعينه مثل الملحمة والتراجيديا والمقامة والرواية والأقصوصة والمسرحية وهلم جرا.

#### 4.4.4 - الأسطورة نظام سيميائي ثاني<sup>(15)</sup>:

والمقصود بذلك أنها لغة من درجة ثانية ونظام من أنظمة التعبير عماده اللغة الطبيعية غير أنه يمثل دليلاً من الدرجة الثانية. ومعنى ذلك أن الأسطورة تتألف من نظام دالّ موجود سلفاً هو نظام اللغة - حسب تعريف الألسنية - والمدلول فيها أقل ارتباطاً بداله من ارتباط الدال بالمدلول في مجرى الكلام العادي<sup>(17)</sup>. ولئن كان هذا التعريف مفيداً لأنه يبيننا إلى حقيقة أخرى من حقائق الأسطورة باعتبارها نظام تواصل يخضع لمقتضيات قوانين التواصل من أركان وشروط منها طرفا عملية الإيلاغ والبلاغ نفسه، فإن فائدته أوضح في المجال العملي أي في التعامل مع الأساطير ومعالجتها تقطيعاً وتحليلاً ضمن النموذج البنيوي مثلاً. فالقول بأن الأسطورة لغة من درجة ثانية على صحته هو نعت لها بصفة يشترك فيها معها الشعر أو أي كلام أو خطاب لا يرمي صاحبه من ورائه إلى مجرد وظيفته المرجعية، لأن الشعر على سبيل المثال يعمل على لغة من درجة تعلو على الخطاب المرجعي من حيث نسبة تعقدها. وكذا شأن الأنواع الأدبية ذات الأصوات والأنغام المتعددة<sup>(18)</sup> التي تتجاوز يُعدها الظاهر أي النظام الخطي وهو نظام تجليها عبر الزمان.

ومن الدارسين من عرّف الأسطورة لا من حيث مضمونها ولا من حيث شكلها وما له من علاقة بالاعتبارات الأدبية والتاريخية ولكن من حيث وظيفتها.

(15) رولان بارت أسطوريات، ص 199.

Anthropologie Structurale, p.230-232.

(16) كلود ليفي شتروس:

«Le mythe est un langage qui travaille à un niveau très élevé»

(17) غريماس: مقاله في مجلة «إيلاغات». 1966, p.28-59. Communications N°8 «تأويل للحكاية الأسطورية»:

Repris in, DU SENS - 117 - 118: «Pour une interprétation du récit mythique».

(18) نقصد بهذا معنى الاشتراك المعنوي كما هو منموت في كتب البلاغة (Polysémie).

5.4.4 - تعريف الأسطورة بوظيفتها: ولعله من أنحصب التعريفات إذا لم نقتصر عليه، لأنه يخرجنا عن التساؤل التقليدي البسيط أهى حق أم باطل، ويحملنا على التساؤل عن دلالتها البعيدة أي عن المقصد منها على صعيدي الفكر والعمل ولأنه بحث، لا عما يمكن أن يفسر لنا ظهور هذه الأسطورة أو تلك في هذا المجتمع أو ذاك في مرحلة تاريخية معينة فحسب ولكن لأنه بحث أيضاً في الأساطير والفكر الأسطوري وما يمكن أن يضطلع به من دور بالنسبة إلى الفرد والجماعة ومن شأن ذلك أن يفسر العام والخاص في آن وما قد يكون بينهما من جدل.

ومن هذا القبيل قول بعضهم في الأسطورة إنها «ثمرة الخيال البشري النابع من موقع معين والرامي إلى القيام بعمل ما»<sup>(19)</sup> أو أنها ليست تمثيلاً أو تصويراً للعالم بل «ضرب من التدبر في العالم الطبيعي والاجتماعي والثقافي يختلف من حيث وسائله والشكل الذي من خلاله يتجلى بحسب كل مجتمع من المجتمعات»<sup>(20)</sup>.

وهنا يلتقي هذا التعريف الوطني بما توصل إليه «ميرسيا إلياد» من خلال دراسته لأساطير الشعوب القديمة وأنها كانت لهم بمثابة الفلسفة - قبل ظهورها بالمعنى الاصطلاحي - بمعناها العام الشامل وتندرج ضمنه المعرفة وإدراك العالم بصفته كوناً منظماً لا سديماً أو عمالهاً<sup>(21)</sup> أو بمثابة الأداة المنطقية تمكن من إقامة الفروق والتمييزات اللطيفة بين الأشياء في عالم الطبيعة أو في عالم الثقافة كالتمييز بين الذكر والأنثى والليل والنهار والسماء والأرض، أو بين المباح والمحظور أو الحلال والحرام وسائر المقولات التي «تمكّن من إرساء عالم الدلالة والتواصل»<sup>(22)</sup>. فإذا مدار الأسطورة نشأة المؤسسات الاجتماعية والثقافية بل إصفاء المعنى على الكون والوجود الإنساني نفسه<sup>(23)</sup> وتوفير نماذج للمجموعة البشرية تراعيها وتسير على منوالها في الطقوس ولكن أيضاً في سائر الأنشطة البشرية لا سيما إذا اقترنت بها دلالات رمزية كما في آداب الطعام والزواج والعمل والتربية والفن والحكمة وما إليها<sup>(24)</sup>. وهنا تتكامل الأسطورة والطقوس وتتضامنان تضامناً

(19) S. HOOK. Middle Eastern Mythology، المقدمة، ص 11.

(20) المرجع نفسه، ص 11.

(21) ميرسيا إلياد: والقدس والمدنس، ص 21-89.

(22) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 177-178.

(23) المرجع السابق، ص 175.

(24) المرجع السابق، ص 18-177 و Cl. L. STR. Anthropologie, Structurale، ص 255 وتتامل ألا يبرجد متعلق واحد في الفكر الأسطوري والفكر العلمي. وانظر: كاتط ويرى أن مبدئي التجانس والتنوع موضع =

متيناً، فالأسطورة تحفظ الطقوس باستعادتها كلاماً منطوقاً أو مكتوباً والطقوس تخرجها واقعاً حياً مجسداً.

وهكذا، تتغير نظرتنا إلى الأسطورة فتغلو ذات أهمية فرائمية لا يستهان بها وأداة فكرية يتم بواسطتها «حجب الطابع الاعتيادي الذي يتسم به النظام الاجتماعي، وذلك بحكاية أصله الإلهي أو الطبيعي ومع إدماج المجتمع في صلب تصور شامل للكون»<sup>(25)</sup>. فتمكّن الأساطير أصحابها، عبر ما يعتدل فيها من رموز، من تصوّر أنفسهم وتحديد موقعهم بالنسبة إلى غيرهم، وبثبتت بعض «البنى المنطقية» أو «البنى الدائمة» - على حد تعبير ليفي ستروس - في شكل زمني أي له طابع ما، يمتد على مجرى الزمان، مضطلمة بمهمة جوهرية في صلب ثقافة من الثقافات هي إقامة شبكة من التوافقات أو التناسبات الرمزية بين مختلف عناصرها على نحو يضمن للمجموعة الانسجام والاستقرار والاستمرار النسبي<sup>(26)</sup>. ولا شك أن هذه الوظيفة من الأهمية بمكان. فهي تذكرنا مرة أخرى بوظيفة الأيديولوجيا سواء فهمناها بمعناها المستهجن الهدام - معنى الوعي الزائف أو الخاطيء - أو من حيث هي نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فعاليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة<sup>(27)</sup>. وكيف تتضارب الآراء في شأنها أهي من باب الوهم أي ممثلة للعلاقة وهمية تلوح لأصحابها في مظهر الحقيقة، أم هي حقيقة لها وجود ملموس؟ ومثل هذه الاختلافات في وجهة النظر هي التي تجعل أيديولوجيا الغير بالنسبة إلى من ينظر إليها من الخارج ضرباً من الأسطورة<sup>(28)</sup>، لأنها تطمح إلى تثبيت رؤية معينة في شكل أشبه بالمطلق لأنه يتجاوز التاريخ. بل إن من الدراسين المحدثين من عدّ البحوث التي تتناول الأساطير مثلاً أو «أنموذجاً» لدراسة البنى الفوقية ووصف الأيدولوجيات الاجتماعية<sup>(29)</sup>.

= اهتمام مزدوج للعقل البشري (أرنست كاسير الدولة والأسطورة ص 21).

(25) Jean Fouillon - in Le Temps de la Reflexion، ص 90.

(26) Jean-pierre Vernaant - in Le Temps de la Reflexion، ص 24.

(27) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط 1، 1975، ص 5. وانظر أيضاً بول ريكور: من النص إلى الفعل (بالفرنسية) محاولات في الهرمنوطيقا. (Seuil) باريس 1986. «الأيديولوجيا واليوطريا» تعبران عن المخيال الاجتماعي.

(28) André Glucksmann in Claude Levi Strauss، ص 211.

كلود ليفي ستروس: Anthropologie Structurale، الفصل 11 و A.J. Greimas: Du Sens، ص 118.

(29) انظر تعريف ماكسيم رودنسون لها في مقاله «طبيعة الأسطورة ووظيفتها في الحركات الاجتماعية والسياسية» ضمن كتابه: Marxisme et Monde Musulman، ص 245-265.

ورغم أن كل مجتمع من المجتمعات قل أن يخلو من أساطير، فإن الناس قلما يعترفون بأساطيرهم. فلا أساطير إلا أساطير الغير، رغم أنه قد يمر عليهم حين من الدهر وما هي إلا أن ينكشف لهم أن ما كانوا يطمثون إليه على أنه الحق لم يكن سوى خطرفة من خطرفات الذهن والخيال فيتجاوزونه إلى ما سواه. وهذا ما وقع مثلاً في بلاد اليونان عندما قامت الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة على أنقاض الأسطورة وكذا الأمر بالنسبة حتى إلى ما يعتقه المرء في طور حياته ثم ينكره أو يتنكر له بعدئذٍ معتبراً إياه من باب الغفلة والسذاجة. ويمكن أن نسوق أمثلة في هذا المضمار عديدةً حسبنا منها مثل المقدسي يحكي قصة الخليفة بآسانيد عديدة إلا أنه لا يجد محيصاً عن القول بأن «في كتب قصاص المسلمين أشياء يضيّق الصدر عنها»<sup>(30)</sup> أو مثل ابن الأثير وموقفه من الطبري وقد نقل كلاماً طويلاً عن ابن عباس في صفة خلق الشمس والقمر والليل والنهار أو عن أمم أسطورية منكرأ ذلك «لمنافاتة العقول»<sup>(31)</sup>، أو مثل ابن كثير يروي روايات عديدة عن السدي مصدرها ابن عباس وهب فلا يتردد في رفضها<sup>(32)</sup>، أو ابن خلدون يمحس كلام الطبري عن مدن أسطورية مثل مدينة النحاس، بعضها له ألف باب، فيجري عليه قانون المطابقة ويكذّبه.

وإذن، فكان ليس للأساطير - أو الأسطوري عامة - من مجال تأوي إليه إلا في خطاب الآخرين، إما في مجتمع آخر أو في ركن من أركان مجتمع بعينه، وذلك بناءً على أن الثقافة في المجتمع لا تكون بالضرورة كلاً منسجماً وإنما تشتمل في الحقيقة على ثقافات فرعية لا سيما إذا كان يقوم على تمايز اجتماعي أو تنضيد اجتماعي أو طبقي مع ما يصاحبه من فروق عقائدية ومذهبية<sup>(33)</sup>. كما قد تأوي في ماضي ذلك المجتمع من المجتمعات<sup>(34)</sup>. ولكأننا بها والحال هذه نقبض لخطاب آخر هو الخطاب الذي يُقدّم على أنه الحقيقة سواء أكان خطاب الفلسفة أو التاريخ أو الأيديولوجيا بل حتى الخطاب العلمي

(30) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 47. ومثله فصل ياقوت في معجم البلدان، ج 1، ص 22. وما بعدها عند وصف تصور الأرض عند القدماء وما كانت تقوم عليه.

(31) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ص 20.

(32) ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 18، وكذلك فعل ابن خلدون لدى تعرضه بالنقد للمؤرخين ومنهم الطبري والمسعودي ومغالطهم وما قبلوه من ترهات.

(33) الطاهر لبيب: سوسيولوجية الثقافة - معهد البحوث والدراسات العربية، 1978، ص 35-39.

(34) J.P. Vernant in Le Temps de la Reflexion، ص 20.

وجميع ما سواه مما يقدم على أنه الحق وأن ما عداه هو الزيف والمروق والخروج عن الصراط المستقيم.

لقد انطلقنا في محاولة تحديد الأسطورة من مضمونها، ما يميزها في ذاتها وعمما سواها، ثم نظرنا إليها من حيث شكلها السردى ثم من حيث ما تضطلع به من وظائف فإذا نحن نتنقل شيئاً فشيئاً من مجال كان يبدو معبراً عن مفهوم ضيق أو محدود إلى آفاق أوسع وأرحب. فإذا هي ضاربة بسهم في ميادين شتى منها الفلسفة والأيدولوجيا وإذا مداها يترامى ويمتد حتى لكان كل شيء أسطورة أو يمكن أن يكون «بنية أسطورية» أو تابعاً لها سواء كان أسطورة لا لبس فيها أو خطاباً سياسياً تنتقع فيه مثل الإعلان الإشهاري والخطاب السياسي<sup>(35)</sup>.

بل إن التعريف الأخير لها بصفتها خطاب الغير أو خطاباً يقوم على نفي خطاب آخر تعريف يزيد المسألة إشكالاً لأنه ينتهي بنا إلى «نسبية» تحديدها من مجتمع إلى آخر ومن باحث إلى آخر. وبناءً على عدم وجود جنس سردي قائم الذات واضح المعالم له صفة الكونية وتميز بمضمون معين وشكل مخصوص، لا سيما أن الثقافات المختلفة - مثلما أسلفنا القول - لا تصنف الواقع تصنيفاً واحداً بل تطلق على مظاهره تسميات مختلفة نابعة من ذلك التصنيف، وأن الأساطير قلما تكون واضحة بيّنة في حكايات بعينها أي في قالب سردي واضح بين، بل قد تكون ضمنية خفية في الطقوس والعادات اليومية أو حتى في شكل روايب في الأدب عندما لا تعود الأسطورة محل اعتقاد وتتحجر في قوالب أدبية<sup>(36)</sup>.

ولعل صعوبة الحد والتعريف كامنة في المطلق الذي نزرع إليه الأسطورة أو الذي ينزع إليه الإنسان من خلال الأسطورة كما قد يكمن في كونها على حد تعريف بعضهم نظاماً رمزياً وفي أن المنهج أو المنظور الذي يتعين النظر إليه منها لا ينبغي أن يكون جزئياً انتقائياً حيال هذه الحقيقة الثقافية المعقدة.

(35) هذه القائمة مفتوحة ويمكن أن تشمل التاريخ والشعر والأمثال والأحاجي، إلخ...

(36) لا شك في وجود علاقة متينة بين الأساطير والأدب. ولكن لنلاحظ منذ الآن أن الأساطير على ما يذكر بعض الدارسين قد تستحيل بعد فقدانها طابع القداسة إلى مواضيع لا قديمة مثل الخرافات والقصص والحكايات الشعبية وما أشبه ذلك. أنظر أعلاه: فريدرش فون ديولاين وشبيه بهذا عند العرب القدماء النحر عند قبر الميت والدعاء له بالسفيا وقد استمرت مع الإسلام في المروثة.

6.4.4 - الأسطورة نظاماً رمزياً: نستخلص من استعراضنا لمختلف الدراسات المتعلقة بالأسطورة ومناهج التعامل معها تحليلاً وتأويلاً، أن لها مستوىً سطحياً وآخر عميقاً هو الذي يشتمل على المعنى الباطن أو الرمزي المنبثق من خلال عناصرها بناءً على أن عناصر الأسطورة - رغم أنها تعتمد على لغة طبيعية - ليست الدلائل اللغوية بقدر ما هي الرموز.

ولذلك يعرفها الفيلسوف الفرنسي جيلبار دوران بأنها «نظم لوقائع رمزية في مجرى الزمان»<sup>(37)</sup> ويلتقي معه بول ريكور (Paul Ricoeur) من خلال التعريف التالي:

«الأسطورة حكاية تقليدية تروي وقائع حدثت في بداية الزمان وتهدف إلى تأسيس أعمال البشر الطقوسية حاضراً، وبصفة عامة إلى تأسيس جميع أشكال الفعل والفكر التي بواسطتها يحدد الإنسان موقعه من العالم. فالأسطورة تثبت الأعمال الطقوسية ذات الدلالة وتخبرنا عندما يتلاشى بعدها التفسيري (Etiologique) بما لها من مغزى استكشافي وتتجلى من خلال وظيفتها الرمزية أي في ما لها من قدرة على الكشف عن صلة الإنسان بمقدساته»<sup>(38)</sup>.

يتميز هذا التعريف الجامع من عديد التعريفات السابقة، بأنه محاولة لاستيعاب أكبر عدد من الخصائص المميزة للأساطير والتي رأيناها من خلال تعريفات ينتمي أصحابها إلى مذاهب مختلفة. كما أن صاحبه يقرب بين الأسطورة والشعيرة ويربط بينها وبين التاريخ وعمل الفكر في سعيه الدؤوب إلى آفاق المعرفة والعلم.

وما تجدر ملاحظته بعد جميع هذه التعريفات دلالتها على انتماء أصحابها إلى ميادين شتى، وانطلاقهم من منطلقات مختلفة أنها تتكامل من بعض الأوجه وأن كلاً منها يحتوي على جانب من الحقيقة لا على الحقيقة كلها، إنها كلها تنبئ بصعوبة حدّ الأسطورة، تلك الحقيقة الثقافية المعقدة<sup>(39)</sup>. ويبيان ذلك أن كل تعريف قد حدّها بمقوم من مقوماتها

(37) بنى الميثال الأنثروبولوجية، ص 411:

Alignement diachronique d'événements symboliques dans le temps.

(38) بول ريكور: الموسوعة العالمية الفرنسية مادة «Herméneutique»، ج 9، ص 263.

لمزيد من التفصيل عن طبيعة الرمز ووظائفه ومنطقه وتأويله راجع مقدمة معجم الرموز (بالفرنسية).

(39) فضل ليفي ستروس أن يتجاوز تعريف الأسطورة ربما لأسباب منها أنه يعمل على أساطير حضارة غير حضارته من جهة والأمر أشدّ عسراً بالنسبة إلى من يريد جمع أساطير ملونة بعد وتخليصها مما لا يعتبر أسطورياً أو لا يريد المجتمع أن يعتبره كذلك.

شكلاً أو مضموناً أو وظيفة أو من حيث علاقتها بجمهورها من راوية ومتقبلين. ولعل الذي ينبغي أن نستخلصه من تعريفات الأسطورة - سواء تتبعنا تلك التعريفات عبر التاريخ أو نظرنا إليها من وجهة نظر أخرى تصنيفية مثلما فعلنا آنفاً - أنه لا يمكن أن نحصر الأسطورة في المطلق حصراً أو نستنفد حقيقتها استنفاداً. وليس ذلك ما نرمي إليه إنما الذي يهمننا هو تحديد مميزاتها وتنزيلها المنزلة اللائقة بها والاستفادة من جميع ذلك في دراستها وتوضيح النهج الذي ينبغي التوصل به إليها.

إذن، فالأسطورة - وهذا من نافلة القول، ولكن ينبغي التذكير به - «كلام» بالمعنى اللساني الاصطلاحي<sup>(40)</sup>، وإذن فله إما سمة الكلام الملفوظ<sup>(41)</sup> - وهذا شأن الأساطير غير المدونة حتى الآن، أو الأساطير قبل تدوينها وعند تناقلها مشافهة - أو سمة الكلام المكتوب وتكون عندها في شكل نصوص ضمن التراث والثقافة عامة. وهي أيضاً «خطاب» فلها بالتالي سمات الخطاب. وقد يرد أحياناً في شكل سردي، وهي نظام سيميائي ثانٍ قائم على نظام لغوي أول هو «اللغة الطبيعية» التي تقوم له مقام السند الحامل. فماداماً يترتب عن انتماء الأسطورة إلى اللغة وإلى ما تجلّى من خلاله أي الكلام الملفوظ وإلى الخطاب وإلى الأشكال السردية؟

إن انتماء الأسطورة إلى اللغة يسماها بسمّة الإطلاق في الزمان وإنتاج عدد لا متناهٍ من المدلولات بعدد متناهٍ من الصواتم واللفاظم والمعانم وهي سمة الأنظمة الرمزية<sup>(42)</sup>. أما انتمائها إلى الكلام الملفوظ وفيه تجسد اللغة وتستعمل في سياق معين في ظروف وملابسات معينة تقتضي وجود متخاطبين ومكاناً وزماناً وعلاقة، فيسمها بسمته الخطيّة التي تفرض ضرورة أن تكون وحداته مجموعة من المتتاليات متسلسلة على مجرى الزمان، كما يخرجها من غموضها ويجعلها تخص بمرجعها فتنسب إلى أشياء بأعيانها بإنشاء العلاقات الإنسانية وتغرس في الواقع، وهو ما يقتضي عدم قطعها عنه متى رمنا فهمها حق الفهم.

(40) لذلك اهتم بها دارسون من آفاق متعددة مثل الألسنيين والسيميائيين وغيرهم. انظر: Kranz، ص 10. وليني ستروس Anthropologie Structurale، ص 230-231، و A.J. Greimas: Du sens، ص 117.

(41) انظر: Anthropologie Structurale، ص 250 ورولان بارت: Mythologies، ص 215.

Linguistiquement parlant un mythe a donc le statut de la parole au sens saussurien du terme.

(42) مجلة «بوتيك» Poétique، عدد 1، ص 27. ومقال أسطورة في الموسوعة العالمية «أنيكلوبيديا أونيفرساليس» ص 532-533. و:

T. TODOROV: Symbolisme et Interpretation, p.9.

إلا أنها من الكلام غير المباشر (أي الذي يُستعمل في مجرى العادة في التخاطب اليومي) ومن الأنظمة الرمزية ولذلك فهي تتسم بما تتسم به من صفات بقيامها على التوسع والمجاز، وتتصف بالاشتراك المعنوي (Polysémie) لأن الكلمات فيها تكون محتملة أكثر من معنى لأنها مشحونة بمعاني ثوان - على حد تعبير عبدالقاهر الجرجاني - أو بدلالات حافة أو مصاحبة (Connotations) على حد تعبير أهل زماننا تتراكم فيها عبر التاريخ لأن اللغة مثلما هو مقرر معلوم تحمل في طياتها تجارب الماضي المترابطة طبقات من المعاني ولأن تفاعل الدلائل اللغوية في صلب البلاغ تنشأ عن دلالات أخرى لأن الكلمات ليست مجرد عناصر في نظام اللغة. وإذا وضعناها في سياقها أخرجنا الاحتمالات الدلالية الكامنة فيها إلى حيز الوجود<sup>(43)</sup>.

أما كون الأسطورة في كثير من الأحيان خطاباً سردياً ونظاماً رمزياً فترتب عنه جملة من الاعتبارات من بينها ضرورة التعامل معها على ذلك الأساس أي:

- أولاً أن نقرأ الأساطير خطاباً قصصياً سردياً له قوانينه الخاصة تتجلى من خلاله جملة من القرائن الدالة على السرد (من جمهور - وظروف رواية - وإشارات على لسان الراوي تفيد أنه سرد) وأن الخطاب يحكي أحداثاً مقترنة بزمان على حد قول النحاة العرب القدامى، وبالتالي على معنى الفعل والحركة<sup>(44)</sup>، وتلك هي الخصائص المميزة الشابتة التي تسمى في عرف لبني شتروس بالجهاز السردى (Armature) واعتبار أن الأسطورة يمكن أن «ترجم» إلى «قانون» آخر غير قانون اللغة الشفوي منه والمكتوب، أي أنها قد تتقنع وتلبس حتى بالرسم والصورة الشمسية والعرض المسرحي والشريط السينمائي أو التلفزيوني أو الدعائي الإشعاري<sup>(45)</sup>، بل قد تكمن في تمثال «وُد» مثل تمثال جامد أو «هبل» أو تمثال «آساف ونائلة» أو سائر الأصنام التي يتحدث عنها ابن الكلبي وكأنها غدت أساطير متجمدة متحجرة، وفائدة ذلك بالنسبة إلينا تكمن في إمكانية الرجوع صُعداً إلى الأسطورة والأسطوري عبر مختلف تجلياتها.

- ثانياً بصفتها نظاماً رمزياً أي أن وحداتها هي الرموز لا مجرد الدلائل اللغوية. وهنا لا بد من التمييز بين الدليل والرمز والعلامة تمييزاً جوهرياً حتى نعرف سمات هذا النظام

(43) تزفيتان تودوروف: الرمزية والتأويل، دار (Seuil) للنشر. فصل - الرمزية اللغوية، ص 21-9.

(44) في مجلة Poétique العدد الأول فصل قيم حول «البنى السردية في الأسطورة» لهارالد فاينرش.

(45) ماري زيدة: السيمياء والأسطورة، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد 38، سنة 1986.



الرمزي الذي تعتمد المجموعة فيكون مجال تبادل بينها ويستغل على ما سواها ما لم يستعمل رموزها ولم يكن عارفاً بداترتها الثقافية؟ ثم ما هي خصائص الرمز ومنطقه الخاص حتى إذا تعامل القارئ مع الأساطير كان معتبراً لخصوصياتها؟

### الرمز / الدليل اللغوي / الإشارة :

يختلف الرمز عن الإشارة (Signal) وعن الدليل اللغوي (Signe) من وجوه عديدة . ذلك أن الإشارة (Signal) - بمعناها الاصطلاحي في السيميولوجيا أو علم الدلائل - إنما هي جزء من العالم الطبيعي شأن السحاب في إيدانه بقرب نزول المطر . بينما الرمز جزء من العالم البشري يفترض النية والقصد .

كما يختلف الرمز عن الدليل اللغوي لأن العلاقة بين الدال والمدلول أي بين «المتصور» (Concept) وسلسلة الأصوات الممثلة له في اللغة علاقة اعتباطية أو غير مبررة - كما يقول دي سوسير وتقوم على مجرد المواضع ، أما العلاقة بين الرمز وما يرمز إليه فهي مبررة . فلئن كان كل شيء قابلاً لأن يكون رمزاً فلا يمكن أن نُحل محل صورة الميزان رمز العدالة أية صورة أخرى كما اتفق مثلما هو الشأن في اللغة . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشطر المحسوس من الرمز - وهو بمثابة الدال من الدليل اللغوي - مجسم ملموس يتجلى من خلاله معنى باطن خفي<sup>(46)</sup> ، إلا أنه ليس من نفس جنس الدليل اللغوي . فالدليل اللغوي خطي يتمثل لك في أصوات متتالية تتوارد في شكل خطي هو خط مجرى الزمان (ولذلك لنا أن نقول إنه «زماني» أو أن مجاله الزمان) بينما الآخر مجاله الفضاء وله تبعاً لذلك أبعاد شتى ولذلك يصح نعته بأنه «فضائي» أو كوني كمثل المربع يحيلك إلى جهات الكون الأربع أو إلى الاستقصات الأربعة ، أو يحيلك إلى مختلف أبعاد الكون وقد يكون النظام الرمزي «علوياً» سماوياً أو أرضياً أو نباتياً أو شمسياً أو فضائياً أو زمانياً<sup>(47)</sup> . لذلك فإن لكل رمز صميم حسب بول ريكور ثلاثة أبعاد ملموسة في آن :

(46) لمزيد من تبيين الفرق بين الرمز والإشارة والدليل . انظر :

Prieto - Sémiologie in Le Langage, La Pléiade-1968, p.96.

G. Durand. L'Imagination Symbolique, p.9.

H. Meschonnic: Le Signe et le Poeme, p.29.

P. Ricoeur: Finitude et Culpabilité. T.II, La Symbolique du mal, p.18.

بول ريكور

وقد استشهد به ميرسيا إلياد M. ELIADE, Traité d'histoire des religions ص 377 .

G. DURAND., L'Imagination symbolique, p.9.

و«جيلبار دوراند»

- فهو كوني بمعنى أن صورته منتزعة من العالم المحسوس المكتشف لنا كما ينتمي إلى عالم الأحلام (Onirique)، بمعنى أن له جذوراً في ذكرياتنا وما يطفو من أحلامنا وهو أيضاً شعري أو إنشائي لأنه يقوم على لغة ولا كاللغات لأنها لغة الخلق والإبداع الفني الدافق الحي الفياض.

وإذن، فلكل رمز طبيعته الخاصة ومنطقه ووظيفته وتاريخه. وليس هذا المجال مجال بسط النظريات المتعلقة بها رغم أن الصور والرموز هي المادة والنسيج الحي الذي منه تتكون الأساطير لا سيما عندما ترد في شكل سردي وحسبنا بعض الخصائص العامة التي يكون لها انعكاس مباشر على تناولنا الأساطير بالبحث والدراسة والتأويل.

ولعل من أخص خصائص الرمز - لتعدد الأبعاد فيه مثلما رأينا آنفاً - احتماله المعاني العديدة وتعبيره عنها معاً وفي آن. ولذلك، فإن الصورة عندما تدخل في تركيب ما ضمن كوكبة أخرى من الصور تنشئ رمزية يُحملُ فيها الماء مثلاً دلالات عديدة، فإذا هو الماء والدم والحياة والموت في آن<sup>(48)</sup>.

أما وظائفه فمتعددة ورغم ما تتسم به علاقة الرمز بمرموزه من شبه استقرار، ورغم أن التاريخ ولا يغير بنية رمزية عتيقة تغييراً جذرياً وإنما يضيف إليها باستمرار دلالات جديدة لا تنسخ الدلالات القديمة<sup>(49)</sup>، فإن الرمز لما يتميز به من دينامية له بعد ريادي استكشافي من الناحية المعرفية. أما على صعيد علاقة الإنسان الفرد بالكون والمجموعة فهو أداة «تعويض» ووساطة بين جميع مستويات الكون (بين السماء والأرض والمادة والفكر والطبيعة والثقافة والواقع والحلم والشعور واللاشعور) تربط وتوحد وتدمج وتتجاوز المقابلات والتناقضات<sup>(50)</sup>.

---

(48) مثال: أنشودة المطر لبدر شاكر السياب «كالحب كالأطفال كالمرتضى هو المطر»، وهو «دعنة من الجياح والمرأة» وهو «قطرة تراق من دم الميبد» و«حلمة تورحت على فم الوليد في عالم الغد الفني وأهب الحياة».

(49) المرجع السابق، ص 8، 9.

(50) ميرسيا إيلاد - المقدس واللامقدس، ص 117.

## 5 - التوثيق وملاءة البحث:

### 0. مقدمة:

هل لنا أساطير «عن الجاهلية»؟ وتدخل ضمن السؤال كما أشرنا إلى ذلك آنفاً «الأساطير الجاهلية» من جهة ومختلف الأساطير التي لها صلة بالحقب السابقة لظهور الإسلام أي أساطير الخلق وصورة الكون والكواكب والطبيعة من معدن ونبات وحيوان والتصورات الخرافية عن الكائنات اللامرئية وأساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية. ثم أين نبحث عن أساطير أو عن المادة الأسطورية التي ستكون المتن الذي عليه نعتد في عملنا هذا وكيف يمكن أن تلبس الأساطير نصوصاً مختلفة تنتمي إلى جوانب متنوعة من تراثنا الفكري والديني والتاريخي والعلمي والأدبي؟

إن محاولتنا تعريف الأسطورة وربطها بمختلف المجالات والمستويات التي تمت إليها بصلة ألا وهي: المجال النفسي الفردي والمجال الثقافي الجماعي ومجال الكليات البشرية، قد بينت لنا تعلقها بوجهي النشاط البشري وهما الفكر والعمل كما بينت لنا مختلف الوظائف التي تضطلع بها. ولذلك يتعين البحث عن الأساطير والمادة الأسطورية عامة في مختلف الفضاءات الثقافية الفكرية والمناخات الاجتماعية التي يتم فيها نقل الواقع المعيش إلى خبر أسطوري.

إن بعض الباحثين سواء في ذلك بعض المستشرقين أو تلامذتهم من العرب المتأثرين بهم قد ذهبوا إلى القول بأن ليس للعرب أساطير وفسروا ذلك تفسيرات شتى:

- منها أن الإسلام قد قضى على كثير من مكونات العالم الأسطوري العربي القديم.

- ومنها زعم بعضهم أن العرب يفتقرون إلى الخيال الابتداعي - ومن شأنه عندهم توليد الأساطير وهي كما لا يخفى أسطورة أوروبية زائفة تركز على أساس عرقي فكرة تفوق «الآريين» على «الساميين» في مرحلة تاريخية معينة هي مرحلة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية. وقد انطلقوا في ذلك من تعريف ضيق للأسطورة ومن «نموذج» هو الأساطير اليونانية وكانت قد استحالت من وضعها الأول أي كونها أساطير وانتصرت بأن تسلمت إلى الأدب بل صارت منه جزءاً لا يتجزأ ولا سيما منه المسرحي.

ولكن هل يستقيم هذا الحكم بعدم وجود أساطير لدى العرب القدامى على ضوء آخر

مستجدات العلوم الإنسانية ومتى تخلينا عن النموذج اليوناني وعرفنا أساطير ذاك التعريف المتسع الاكتاف الذي يربطها بالمقدس وتأسيس الحقيقة وتوحيد الجماعة وبالمخيل ومتجاته؟

إن جميع المعطيات السابقة تفيد أن الأسطورة تتخلل نسيج كل ثقافة من الثقافات. والذاكرة الجماعة لأي شعب من الشعوب تتجاوز نطاق ما هو فردي وتحفظ بتراتها الأسطوري في مختلف مؤسساتها الاجتماعية» وضمن العناصر التي تشكل ذاكرتها الجماعة أي في اللغة وما تحفظ به مفرداتها وحقولها الدلالية من المعاني الحقيقية والمجازية ومن الدلالات المصاحبة وما تنطوي عليه رموزها وفي مختلف التوليفات التركيبية (Combinaisons syntaxiques) وما ينشأ عنها من ملفوظات ومن خطابات. كما أن الأسطوري والعقلاني وجهان متكاملان من أوجه نشاط الفكر الإنساني.

وعلاوة على ذلك، يحق لنا أن نتساءل هل وجدت حقاً قطيعة بين الفكر الأسطوري قبل ظهور الإسلام وبعده من حيث تصور الكون وتقديس بعض مظاهره بكواكبه وعناصره وحيواناته وكائناته الخرافية من غول وسعلاة وباطاله الذين يحاربونها ويتصورون عليها وبأوثانه وكهنته ونبوءاته المبشرة بظهور الإسلام؟ أم ترى ثمة علاقة وثيقة بين الفكر الأسطوري والفكر الديني الفلسفي الغيبي عند العرب المسلمين؟ إن المواد التي من شأنها مساعدتنا على الإجابة عن السؤالين في القرآن الكريم ثم في تضايف كتب التفسير والتأويل والحديث النبوي الشريف وفي كتب السيرة والمغازي والأخبار والأنساب وكتب التاريخ والعقائد والموسوعات الأدبية والعلمية - مثل كتاب الحيوان للجاحظ ومثل عجائب المخلوقات للقرظوني وحياة الحيوان الكبرى للدميري - وفي كتب الأدب وسائر الخطابات التي تدخل في تشكيل النظام الثقافي والمعرفي وفي تصوير علاقة الإنسان بالكون والمجتمع؟

تلك النماذج من الآثار هي المصدر الذي ينبغي البحث فيه عن الأسطوري ورصده سواء في شكله السردى أو في شكل مفردات ميولوجية - ميشمات - تتسلل إلى بنية نظام معرفي أو فلسفي وتكون عنصراً رمزياً في تشكيل رؤية ما للكون أو للمجتمع، أو بعبارة أخرى لنظام الطبيعة ونظام الثقافة.

فلنتعرض أهم الأبواب من مغلان مادتنا لبيان علاقتها بالأسطوري وكيف يلبسها ويتمفصل وإياها! ولنتعرف ضمن كل باب على أهم المصادر التي اعتمدنا لاستخراج

مادتنا والعمل عليها. وننتقل في هذا الشأن من المعطيات التي تهتم موضوعنا واستعراض أبرز المصنفات التي لها علاقة تذكر بالجاهلية وأساطيرها ومعتقداتها و«ثقافتها» عامة وبالظروف التي حفت بتقييدها والتصنيف فيها مع التركيز على ما يمس منها موضوعنا<sup>(1)</sup>.

إن البواعث على التدوين كما هو متعارف دينية سياسية اجتماعية حضارية. فقد كانت دواعي العقيدة الجديدة جعلت المسلمين في بداية الأمر يعرضون عن كل ما يمت إلى الوثنية وطقوسها بصله بل يقاومونها قولاً وفعلاً ولكن «المسكوت عنه» يبرز في جميع الحالات إما من خلال التلميح إليه أو من خلال مختلف أشكال التعبير التي تنفيه أو تثبت نقيضه. كما أن من أهم الأسباب الداعية إلى التدوين ما شب من خلافات سياسية دينية حول قضية الخلافة بَعْد وفاة النبي ولا سيما إثر «الفتنة الكبرى» وانتقال مركز الخلافة من الحجاز إلى الكوفة إلى دمشق ثم إلى بغداد مع ما صاحبها من ظهور مختلف الأحزاب الدينية من شيعة وخوارج ومرجئة وقدرية وما برز من انشقاقات أخرى تقوم على العصبية القبلية من بينها ما يروى عن الصراع الذي شب بين القيسية واليمانية<sup>(2)</sup>.

ولا يفوتنا التذكير بأن من الدوافع الجماعية التي حملت القبائل<sup>(3)</sup> على حفظ أنسابها ومفاخراتها ومنافراتها وأشعارها - قبل ما سُمي بعصر التدوين المنهجي أي في المدة المتراوحة بين القرنين الثاني والثالث من الهجرة - حرص بعض الأفراد من الخلفاء على

(1) انظر مثلاً كارل: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي - (الترجمة العربية) دار المعارف - رئيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي - (الترجمة العربية) - فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ط 1403، 1983 (الترجمة العربية) دار الثقافة والنشر بالجامعة - المملكة العربية السعودية - حسين نصار نشأة التدوين التاريخي عند العرب - مكتبة النهضة المصرية بدون تاريخ. فرانز روزنطال: علم التاريخ عند المسلمين - ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي مراجعة محمد توفيق حسن، ط 2، 1403 - 1983 مؤسسة الرسالة بيروت - ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمها التاريخية، ط دار المعارف مصر، ط 4، 1969.

(2) عن صراع اليمنيين والقيسين، راجع دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة)، مادة قيس عيلان مقال فيشر، ص 692-698، ومادة: كلب بن وبرة مقال لفي بروفنصال، ج IV، ص 513-516. وإحسان النص العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. ويشك عبدالمعز الدوري في كتابه «مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي»، ص 121 في أن التقسيم كان بين ما سمي بـ «عرب الشمال» و«عرب الجنوب» ويرى أن الحوارج أقرب إلى تمثيل النزعة البدوية وإن العناصر الفعالة في صفوفهم في البدء من القبائل الشامية.

(3) انظر ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمها التاريخية، ص 164. يؤكد ذلك بناء على البيت المنسوب إلى بشر بن أبي حازم:

«وجدنا في كتاب بني تميم أحق الخيل بالركض المحار»  
وعلى كتاب نسب قريش الذي اعتمد ابن شهاب الزهري (123هـ) وعلى وثائق أخرى.

معرفة «التاريخ» وعقدتهم مجالس خاصة للقصص وأحاديث السمر للغرض. فهذا معاوية بن أبي سفيان كان إذا فرغ من عمله استمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها والمعجم وملوكها وسياستها لرعيتهما وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة. وله غلمان مُرتبون لذلك الغرض يقرؤون عليه سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد وكان من بين محدثيه النسابة الشهير النخار بن أوس العنزي حافظ نسب معد بن عدنان<sup>(4)</sup> وعبيد بن شربة الجرهمي<sup>(5)</sup> وهو الذي استقدمه معاوية من صنعاء اليمن ليسامره ويحدثه عن وقائع العرب وأشعارها وأخبارها<sup>(6)</sup>. واقتفى ذلك النهج سائر خلفاء بني أمية وبني مروان<sup>(7)</sup>.

(4) ابن النديم: الفهرست، ط فلوجل، ص 95.

(5) المصدر السابق ص 89، وأخبار عبيد بن شربة ص 312. ضمن كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منه، انظر ترجمته أسفله.

(6) وقد دَوَّنت تلك المسامرات وكانت ثمرتها الكتاب الموسوم «بأخبار عبيد» والمضمن في كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منه.

(7) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 333.

## 1.0 - الأساطير من المعيش إلى المكتوب:

لا شك أن المكتوب، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحول فيه الواقع المعيش إلى أسطورة أو أن تتقنع الأسطورة فيه حتى يصبح نموذجياً أو متمسكاً بسمات «المطلق»، «صالحاً لكل زمان ومكان» وأكثر فعالية في وعي الناس وسلوكهم، غير أن ما يهمنا في موضوع بحثنا هو ما يتناول المرحلة السابقة لظهور الإسلام. ومهما يكن من أمر فمصادر الكتابة التاريخية رافدان اثنان كبيران.

- أولهما قبلي «جاهلي» - وإن كان قد دُون في ظل الإسلام - ويضم ما يُؤثّر عن قدماء العرب مما كان يروى في المتدييات وفي حلقات الأسمار عن عرب الشمال وأخبارهم وأيامهم وعن عرب الجنوب وأنسابهم. وهي أحاديث ربما كان لها أصل في الواقع التاريخي ثم استحالت عند انتقالها عبر الأجيال فإذا هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع وإذا هي في صورتها تلك تعبير عن مطامح وآمال جماعية ومثل عليا.

- وثانيهما إسلامي أساسه النص القرآني والحديث النبوي والتفسير والسيرة النبوية وما حيك حول الرسول من أخبار ولاسيما في متأخر العصور. ويمكن أن نحصر أجناس الكتب التي اعتمدناها متناً نستخرج منه مادتنا الأسطورة في الأنواع التالية:

I - القرآن الكريم ومختلف كتب التفسير.

II - مجاميع الحديث النبوي الشريف.

III - كتب المغازي والسير.

IV - قصص الأنبياء.

V - كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم وكتب التواريخ العامة.

VI - كتب العقائد (ونعني بها كتب الأصول والملل والنحل).

VII - كتب الأدب بمعناه العام - وما يتصل به ولا سيما في شكل موسوعات متنوعة المواد - والمعاجم اللغوية.

## 1.5 - تفسير القرآن والأساطير:

كان أبو إسحاق [النظام] يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للمعاجة واجلبوا في كل مسألة فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عزيمة والكتبى والسدى والضحك ومقتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة.

(الجليل: كتاب الحيوان ج 1 ص 343)

كان القرآن بما اشتمل عليه من آيات «محكمات» وأخر «متشابهات» وآيات يحتاج تدبرها إلى معرفة أسباب النزول أو إلى معرفة «الناسخ والمنسوخ»، في حاجة إلى من يفسره للمسلمين في بداية التاريخ الإسلامي، ومن باب أولى وأحرى بعد أن أسلمت شعوب لم تكن العربية لغتها. وتأكدت الحاجة إليه في آيات العبادة والتشريع والمعاملات أثناء ورود ألفاظ تحوج إلى المعرفة باللغة بل إلى تضلع فيها وهو ما ألجأهم إلى أنواع من التصانيف متعددة متنوعة. وقد جلس للتفسير من الصحابة علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس (ت 68هـ)<sup>(1)</sup> وأبي بن كعب (ت 53هـ)<sup>(2)</sup> وعبدالله بن مسعود (ت حوالى سنة 30هـ)<sup>(3)</sup>. أما من التابعين فنذكر عروة بن الزبير (ت 94 أو 99هـ)<sup>(4)</sup> وسعيد بن جبيرة (ت 95هـ)<sup>(5)</sup> ويذكر أنه كتب بطلب من معاوية تفسيراً للقرآن<sup>(6)</sup>، والحسن بن أبي الحسن البصري (ت 110هـ)<sup>(7)</sup>. ولعل أشهر التفسيرات كتاب إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي<sup>(8)</sup> (ت 127هـ) قد نقل منه الطبري (310 أو 311هـ) كثيراً في تفسيره<sup>(9)</sup>.

(1) يعتبر ابن عباس رأس مدرسة التفسير بمكة ومن أعلامها عبدالله بن كثير (ت 120هـ). له كتاب في التفسير أخذ عنه عكرمة واقتبس منه ابن قتيبة في حيون الأخبار في مواضع كثيرة.

(2) يعتبر رأس مدرسة التفسير بالمدينة مع نافع (ت 169هـ).

(3) يعتبر رأس مدرسة التفسير العراقية وواضع أسسها وقد عرّف أعلامها بأنهم من «أهل الرأي».

(4) انظر سيرة ابن هشام، ج 3، ص 240 و 341 ط السقا، 1936، وفي طبقات ابن سعد، ج 8، ص 6 و 7 ط.

(5) أبو عبدالله سعيد بن جبيرة الأسدي الكوفي. ولد سنة 45هـ. تعلم على ابن عباس وعبدالله بن عمر. أمر به الحجاج فقتل - طبقات ابن سعد، ط بيروت، ج 6، ص 256 و 267. وابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 227-228.

(6) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ج 3: 1، ص 332 ط المند.

(7) ابن النديم: الفهرست، ص 51 ط مصر.

(8) إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة المشهور بالسدي. حجازي الأصل - عاش بالكوفة. الجرح والتعديل:

ج 1، ص 184-185. وابن قتيبة: كتاب المعارف: ص 291.

(9) انظر جامع البيان عن تأويل القرآن تحقيق محمود محمد شاكر دار المعارف. د. ت انظر تفسيره سورة البقرة، الآيات 29 وما بعدها والجزء رقم 591، ج 1، ص 435 وص 470.



وكذلك ابن كثير (ت 774هـ)<sup>(10)</sup>.

ومن المفسرين محمد بن السائب الكلبي الإخباري النسابة (ت سنة 146 أو 147)<sup>(11)</sup> وأبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشر البلخي<sup>(12)</sup> (ت ببغداد 150هـ) وكان حسب بعضهم قريباً في أسلوبه من أسلوب المفسرين الأقدمين والقصاص في سعيهم إلى التوفيق بين القرآن وبعض «الإسرائيليات» وهو ما وقع فيه محمد بن إسحاق صاحب السيرة<sup>(13)</sup> ووهب بن منبه اليمني الأصل<sup>(14)</sup>.

وينبغي أن لا ننسى كعب الأحبار اليمني اليهودي الذي أسلم في خلافة أبي بكر والذي كان حسب بعضهم مصدراً لكثير من الإسرائيليات التي تأثر بها ابن عباس وأبو هريرة<sup>(15)</sup> أو حُملت عليه تلك المأثورات حملاً.

وقد أفاد تفسير القرآن في القرنين الثاني والثالث من تقدم علوم العربية بأنواعها من لغة ونحو وبلاغة<sup>(16)</sup> ومن الجدل الديني العقائدي بين المتكلمين وهو ما يفسر لنا سبب تنوع مصنفات التفسير، أو التي تتعلق به بوجه من الوجوه مثل الكتب المصنفة في «غريب القرآن» أو «مشكل القرآن» و«مجاز القرآن» ومعاني القرآن «ومعاني إعجاز القرآن»<sup>(17)</sup>.

(10) انظر البداية والنهاية لابن كثير ج 1 ص 15.

(11) تجلّد إحالات إلى تفسيره لدى أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النسابوري المعروف بالعملي (ت 427) في تفسيره وفي كتابه قصص الأنبياء المشهور بـ «هرايس المجالس». ولدى ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 346. في تفسير «لا أقسم بيوم القيامة» وفي «حياة الحيوان الكبرى» للدميري. في مادة فرس ط القاهرة 1319 ص 173.

(12) انظر: تاريخ بغداد، ج 13 ص 160-169، ووفيات الأعيان: رقم 704، ط فستيفلد، ص 743 والسيوطي الإقتان في علوم القرآن النوع الثانون، ج 2، ص 187 ط، بيروت 1973.

(13) الآراء بشأن ابن إسحاق متضاربة - انظر أسفله: السيرة والمغازي.

(14) هو من فزار بجوار صنعاء عاصمة اليمن. من الذين اعتنوا بأخبار أهل الكتاب وتاريخ اليمن انظر بشأنه: ياقوت: معجم الأدباء، ج 6 ط مارغوليت، ص 232 - والتهانوي: كشف الظنون، رقم 12464، وطبقات ابن سعد، ج 5، ص 395، ط بريل ليدن 1322، ودائرة المعارف الإسلامية، (الطبعة الجديدة)، ج 4، ص 1142 مقال يوسف هوروفيتس.

(15) كعب بن ماتع من أهل ذي رعين من اليمن. طبقات ابن سعد ج 7، ص 445-446 - ط بيروت، دار صادر.

(16) يتجل كل ذلك من خلال تعريف التفسير اصطلاحاً بأنه «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ» الطبرسي: جامع البيان عن تفسير القرآن، ج 1، ص 6.

(17) انظر: تسمية الكتب المصنفة في تفسير القرآن ومعاني القرآن ومشكله ومجازه وغريبه ولغائه وقراءاته، الفهرست لابن النديم الفن الثالث من المقالة الأولى وخاصة ص 33-35، ط فلوجل. ومن المؤلفين «أصحاب التفسير»: =

وتعددت كتب التفسير بعد ذلك وتنوّعت بحسب مذاهب المفسرين فكان من أصحابها من اتبع التفسير بالمأثور مثل الطبري<sup>(18)</sup> أو التفسير بالرأي كما فعل أشهر مفسري المعتزلة الزمخشري<sup>(19)</sup> أو الرازي الأشعري<sup>(20)</sup> أو كما فعل مفسرو الشيعة مثل الطبرسي<sup>(21)</sup>.

ومدار جميع الكتب على اختلافها ومهما توزعت بأصحابها السبل إنما هو «المعنى» أي معنى القرآن وسبل إدراكه وبيان المشكل منه. وقد عبّر الطبري عن هذه الغاية أحسن تعبير في مقدمة تفسيره سائلاً الله التوفيق «لإصابة صواب القول في مُحْكَمِهِ ومتشابهه وحلاله وحرامه وعامه وخاصه ومجمله ومفسره وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويل آية وتفسير مشكله»<sup>(22)</sup>. ذلك أن المفسرين ينطلقون من أن وراء النص حقيقة إلهية هي «مراد الله من قرآنه المجيد» أو «دلالة على ما يُعلم أو يُظن أنه مراد الله تعالى»<sup>(23)</sup> مع ما يفهم من العبارة الأخيرة من «اجتهاده» ومن أن الوصول إلى ذلك المقصد أمر نسبي.

وتتمثل أهمية مقدمة الطبري لتفسيره في أنه يطرح فيها مختلف المقولات التي تعتمد في مصطلحات المفسرين فمنها ما يتعلق بالنص (ظاهره وباطنه، مجمله ومفسره، ناسخه، محكمه ومتشابهه) ومنها ما يتعلق بخارج النص أي بمنشئه (الله ومراده من ذلك وقصده) ويقارء النص أو مفسره أو مؤوله (وهو الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفي) ومنها ما يتعلق بعملية التفسير نفسها (ومن مصطلحاتها التفسير والتأويل

= الفراء (ت 207هـ)، ومعاني القرآن، نشر دار الكتب المصرية سنة 1955.

وابن قتيبة (ت 276هـ) وله «غريب القرآن» و«بيان مشكل القرآن» وأبو عبيدة (ت 210) مجاز القرآن.

انظر أيضاً جولد تذهير: مذاهب التفسير الإسلامية - ترجمة: د. عبدالحليم النجار - ط 2، دار إقرأ، بيروت 1983. وعبد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 1، ط 2، 1396-1976 - دار الكتب الحديثة.

(18) الطبري ولد (سنة 224) بطبرستان وتوفي سنة 310 أو 311. رحل في طلب العلم إلى العراق والشام ومصر ثم أخذ علم الحديث ببغداد - باقوت - إرشاد، ج 6، ص 423-462. وهو صاحب «جامع البيان» في تأويل القرآن وهو النموذج للتفسير بالمأثور.

(19) محمود بن عمر الزمخشري (528) من المعتزلة يلقبه أهل السنة بـ «إمام الدنيا» وكان زاهداً فقيهاً عالماً بالحديث. وهو النموذج للتفسير بالعقل. له تفسير «رتبه وضبطه» مصطفى حسين أحمد، ج 1، ط 1، 1365هـ/ 1946. وقد اعتمدنا ط 2، 1953. انظر مثلاً تفسيره لسورة البقرة وهي خالية من بعض الجوانب الأسطورية التي نجدها عند الطبري مثلاً.

(20) فخر الدين الرازي صاحب «التفسير الكبير» المعروف بمفاتيح الغيب.

(21) الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسي. من أكابر علماء الأممية في القرن السادس. صاحب «مجمع البيان» في تفسير القرآن» تصحيح الشيخ أبي الحسن الشتراني ط الحاج سيد أحمد كتابجي مدير - تهران 1377.

(22) الطبري: جامع البيان عن تفسير القرآن، ج 1، ص 6.

(23) حاجي خليفة: كشف الظنون مادة تفسير - والكلام منسوب إلى الزركشي.

والمحكم والمتشابه) واختلاف هذه المصطلحات يدخلنا إلى صميم عملية التفسير أو ما أسميناه البحث عن المعنى.

### 1.1.5 - التفسير والتأويل:

لئن كان المعنى اللغوي المستفاد من فسر ومن سفر - إذا ذهبنا إلى الاشتقاق الأكبر - هو إزالة اللبس والخفاء أو «الكشف والبيان»<sup>(24)</sup> وإن التأويل مشتق من آل يؤول أي رجع وأول الكلام تأويلاً دبره وقدره وفسره<sup>(25)</sup>، فإن المعنى الاصطلاحي يشتمل على عدة تشقيقات وتفرعات لا بد من ضبطها وتحديدها<sup>(26)</sup>.

فمنهم من يستوي عنده التفسير والتأويل<sup>(27)</sup> فيفيد كلاهما عملية واحدة ذكرناها في شرح المعنى اللغوي وهي الرامية إلى رفع اللبس والخفاء عن النص القرآني وإلى بلوغ قصد الله ومراده منه.

ومنهم من لا يرى ذلك فقراء يقابل الكلمتين على أساس أن إحداهما موضوعها «المفردات» والأخرى «الكلام والجملة». فالتفسير على هذا هو «الإخبار عن أحاد الجملة» أي الألفاظ والمفردات والتأويل «الإخبار بمعنى الكلام»<sup>(28)</sup>. ويذهب آخرون إلى أنه أي التأويل «بيان أحد المحتملات اللفظة» والتفسير بيان مراد المتكلم»<sup>(29)</sup>.

ومنهم من يقابل اللفظتين على أساس أن في القرآن ظاهراً وباطناً وأن مجال التفسير «ظاهر التنزيل» والتأويل «استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة»<sup>(30)</sup>. ويلحق به فهم آخر للكلمتين أساسه أن التأويل «الإخبار بفرض

(24) ابن منظور لسان العرب مادة فسر - أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الثاني، ص 15.

(25) الكليات قسم 2 ص 15 - 16.

(26) هذا رغم اتفاقهم جملة على مقتضيات عملية التفسير: «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ» الطبري جامع البيان عن تفسير القرآن ج 1، ص 6.

(27) الطبري: جمع البيان في تفسير القرآن: ج 1 ص 1 - وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 48-49.

(28) المرجع السابق، ص 15. وهذا التعريف يعتمد مبدئين مختلفين في التصنيف أحدهما النص والثاني صاحبه.

(29) المرجع السابق.

(30) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 48-49. وأبو البقاء الكفوي: الكليات القسم 2 ص 15 مادة =

المتكلم بكلام»<sup>(31)</sup> مما يفهم منه أن ذلك الغرض إنما هو وراء ظاهر الكلام. وهكذا يتصل بالتفسير القطع والتأويل الترجيح<sup>(32)</sup>.

وعند بعضهم أن التفسير أعم من التأويل بمعنى أن التفسير أصل والتأويل فرع. وإذا نظرنا إلى التفسير والتأويل من زاوية أخرى، هي اختلاف المذاهب، وجدنا أنه مجال تغدو فيه عملية فهم النص القرآني لا عملية معرفية فحسب وإنما فضاء أو ساحة للجدل والصراع العقائدي الفكري من أطرافها البارزة «أهل السنة والجماعة» و«أهل العصمة والعدالة» (أي الشيعة) و«أهل العدل والتوحيد» (أي المعتزلة) و«أهل الحق» (أي المتصوفة).

إن الخلافات المذهبية لمن أبرز الأسباب التي أوجدت هذه الفروق في المصطلح وفي كيفية التوصل إلى المعنى وتصور عملية التفسير، وإليها يمكن أن نَمزو تثبيت بعضهم بالظاهر لا سيما مع استفحال أمر الشيعة (أهل الباطن) أو قول بعض المتأخرين من أهل السنة بأن تفسير القرآن إنما هو الـ «منقول عن الصحابة»<sup>(33)</sup> ذاهبين في ذلك إلى أن القرآن «جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء بشيء مما يتحلل الفلاسفة وأهل الطبائع»<sup>(34)</sup> ولا جدال في أن الكلام الأخير موجه أيضاً إلى المتصوفة أصحاب المقامات والأحوال وكانوا يقرؤون القرآن على مذهبهم. بل لقد كان بعض أهل السنة يذهب إلى حد القول بأن: «كلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير» أو بأن «النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معاني يدّعيها أهل الباطن إلحاد»<sup>(35)</sup>. أو «ولا يصح تفسير

= تفسير. ويضرب على ذلك مثال (يخرج المحي من الميت) (الأنعام 95). وأنه لو قلنا أريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً. وكذلك الشأن في قصص القرآن فظاهرها الإخبار وباطنها الوعظ.

وينسب لابن عباس قوله: «القرآن ظاهر وباطن فعندي لظواهره تبيان ولباطنه علم يهدي به الله من احصم بالله» وهب بن منبه: التيجان في ملوك حبر، ص 158.

(31) المصدر السابق، ص 48-49.

(32) قال أبو منصور الماتريدي: «التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة أن الله عني باللفظ هذا... والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله. أبو البقاء الكفوي: الكليات: القسم 2، ص 15-16 مادة فسر.

(33) الكليات: القسم الثاني ص 16 وهو التفسير بالمتقول.

(34) المرجع نفسه، القسم الثاني ص 17.

(35) المرجع نفسه ص 16. ومن الأهمية بمكان هذا الـ «تأني» بمعنى أن بعضهم ينفي خطاب الآخر ويخرجه عن أن يكون من التفسير. انظر تعريف الأسطورة وكيف أنها تلوي إلى مكان هو خطاب الآخرين وقلها يعترف أصحاب مجال أسطوري ما بأساطيرهم.

القرآن بتفسير اصطلاح المتكلمين»<sup>(36)</sup>. ومهما يكن من أمر فلا غرو أن في القرآن آيات بَيِّنَات وأخرى تحتاج إلى تفسير وتأويل وأن بعضها متى حملت على ظاهر اللفظ فهم منها التجسيم أو التشبيه<sup>(37)</sup>.

ولا يعلم قارئ كتب التفسير آيات يقف فيها المفسرون عند ظاهر اللفظ كما فعل «الحشوية» - أو «أهل الحديث» في عُرف «أهل الرأي» - وكان بعضهم يذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ إلى أن الله يُقْعِدُ النَّبِيَّ معه على العرش جزاء له على تهجده<sup>(38)</sup>. أو كما ذهب بعضهم في تأويل الآية ﴿مَا مِنْ ذَابَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. فقد «ذهبت الجهمية ومن أنكر إيجاد الطبائع مذهباً، وذهب ابن حائط ومن لف لفه من أصحاب الجهالات مذهباً، وذهب ناس من غير المتكلمين واتبعوا ظاهر الحديث وظاهر الأشعار وزعموا أن الحجارة كانت تعقل وتنطق وإنما سُلِبَت المنطق فقط. فأما الطير والسباع فعلى ما كانت عليه. قال والوطواط والصُّرْدُ والضفدع مُطِيعَات ومُثَابَات والعقرب والحدأة والغراب والوزغ والكلب وأشياء ذلك عاصيات مُعَاقَبَات»<sup>(39)</sup>.

وكان من الطبيعي أن ذهب بعضهم إلى تأويل هذه الآيات لا على أنها حقيقة ولكن على أنها إما مجاز وتمثيل أو على أنها تخيل. فهذا مجاهد مثلاً قد ﴿فَسَّرَ وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً أَلَىٰ رِبِّهَا نَاطِرَةً﴾ فاشتق ناظرة من الانتظار لا من النظر وفهما على أنها انتظار الجزء<sup>(40)</sup>. وكذا فسّر الزمخشري ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾<sup>(41)</sup> على أنها «من المجاز الذي يسمى التمثيل ويجوز أن يكون تخيلاً» معللاً فهمه بـ «أن الغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير».

(36) المرجع نفسه، ص 16.

(37) من ذلك «بل يدها مبسوطتان» (المائدة آية 64)، «فهل ينظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (البقرة آية 21). «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (القيامة آية 22-23)، «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» (فصلت آية 11)، «الرحمن على العرش استوى» (طه آية 5).

(38) سورة الإسراء آية 79) انظر مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تزيير، ص 126.

(39) كتاب الحيوان، ج 4 ص 287-288. وانظر زعمهم في السنن والحنائير في كتاب الحيوان للمجاهد، ج 5، ص 347. وأسفله ضمن أساطير الحيوان.

(40) انظر مثلاً تفسير مجاهد لسورة القيامة آية 22-23. ومذاهب التفسير الإسلامي ص 129 لجولد تزيير.

(41) الزمخشري - تفسيره سورة طه الآية 5 وسورة فصلت آية 13. ومذاهب التفسير الإسلامي، ص 155.

وقد سن المعتزلة ذلك مذهباً لهم واتخذوه منهجاً وإن لم يكونوا أول من فسّر بالمجاز وكان الأمر طبيعياً لأنه يندرج ضمن مبادئهم الخمسة المشهورة ولا سيما الأول منها أي التوحيد والتزويه ويتمشى وأحكام العقل وإلا كان المعنى الحقيقي إلى الأسطورة أقرب، وكذا فعل بعض الفلاسفة المسلمون فترى ابن رشد مثلاً قد علق على المعنى الظاهر للآية (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء). بقوله: «ويقتضي ظاهره بأن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان» وللموضوع كما لا يخفى صلة متينة بقضية قدم العالم وحدوثه<sup>(42)</sup>. ونهج بعضهم هذا النهج في تأويل العرش وأنه في الباطن أربعة أركان أي أربعة أشخاص. فالركن الأول هو محمد (صلعم)، والركن الثاني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والركن الثالث الحسن والركن الرابع الحسين» وأن «في الباطن العلم»<sup>(43)</sup>.

وخلاصة القول، إن الأساطير قد مازجت فهم النص القرآني من بعض الأوجه:

- منها أن بعض الأساطير قد تولدت من جراء حمل نص القرآن على معنى ظاهر قُرب أو بُعد وأتذلك يتراءى النص التفسيري ذا أبنية أسطورية لا سيما إذا لم يحمل محملاً مجازياً يراد به التصوير والتمثيل<sup>(44)</sup>.

- ومنها أن بعض الآيات المجملة في أخبار الماضين من الأمم والأنبياء أوجت بعض المفسرين والقصاص إلى تفصيل القول فيها واعتماد ما كان متداولاً في البيئة الثقافية «الكتابية» ولدى الإخباريين عامة من روايات تروى عن الماضين فإذا هي حافلة بالعجائب والغرائب والأساطير مثل ناقة صالح عند المفسرين لسورة الفجر ثم عند أصحاب كتب قصص الأنبياء وكيف تولدت من الصخر ثم كيف عاد سقها إلى الصخرة بعد عقرها ممّا

(42) التأويل «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يحلّ في ذلك بصادات لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي» ابن رشد: فصل المقال، ص 35.

(43) المفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 70. والعرش عند بعضهم الملك 165. وعلى هذا المعنى يؤولون الآية 49-48 من سورة الفرقان «وأنزلنا من السماء ماء طهوراً لنحيي به بلدة ميتاً ونسقي مما خلقنا أنعاماً وأناسٍ كثيراً». المصدر نفسه، ص 70. وأنظر تأويل «أركان العرش» بالأئمة في كتاب الكليني «الكافي» ج 1، ص 133-129 والعرش عند أهل التشبيه هو كالمسير. المقدسي البدء والتاريخ ج 1، ص 164.

(44) انظر مثلاً أسطورة جبل قاف المحيط بالدينا (ضمن أساطير الطبيعة - الحجارة) وأساطير الخلق عند المفسرية أسفله وهي متولدة عن تأويل «صبح اسم ريك الأعلى الذي خلق فسوى» (الآية 1). وكيف أن الجملة الموصولة وفعل الخلق فيها منسوب لا إلى الباري وإنما إلى اسمه.

لا نجد له أي تفصيل في القرآن الكريم . وإلى قصة «هاروت وماروت» ويقول ابن كثير معلقاً عليها «وأما ما يقوله كثير من المفسرين في قصة هاروت وماروت والزهرة أنها كانت امرأة حسناء فهذا أظنه من الإسرائيليات» . أو قصة إرم ذات العماد في تيه آيين وقصة بحث ذي القرنين والخضر عن ماء الحياة وقد أثبتتها الثعلبي النيسابوري وهي قصة أسطورية تتحد فيها ملامح البطل الأسطوري السومري جلجامش وموسى والخضر<sup>(45)</sup>.

- ومنها أن بعض الأساطير لا يست التفسير ومازجته لأسباب عقائدية صرف هي خدمة المذهب و«الدعوة» في إطار قضية الخلافة والسلطة ويصدق هذا على عدد من المذاهب الإسلامية ومن بينها الشيعة «أهل العصمة والعدالة» أو «أهل الباطن» في مصطلحات خصومهم من السنة فكانت بعض قراءاتهم وتفسيرهم للقرآن أبعد ما تكون عن تفاسير أهل السنة، فالنجوم في بعض الآيات هم الأئمة من الشيعة والبقرة المذكورة في السورة المسماة باسمها هي عائشة أم المؤمنين «والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين» هم محمد بن الحنفية ويزعمون أنه لم يموت وإنما رفع، وتعتقد الكيسانية أنه بجبل رضوى حتى ليُخدو عندها شخصية أسطورية تماثل وفرعون وذي القرنين وسليمان، في ما ينسب إليها من صفات<sup>(46)</sup>. بل إن المغيرة بن سعيد العجلي يفسر آية من آيات القرآن<sup>(47)</sup> تفسيراً أسطورياً عجيباً لا شك عندنا أن عناصره أو «ميشماته» من بقايا منظومة أسطورية قديمة تتصل ببلاد النهرين والخلق من الماء الحلو والمالح تشكلت عنده ضمن نظام فكري عقائدي فلسفي من جهة على أنها من جهة أخرى من المبدعات الخيالية الرمزية.

(45) البداية والنهاية، ج 1، ص 37. انظر مثلاً قصص الأنبياء للثعلبي، ص 192-194-195.

(46) أنظر: تأويل «وعلامات وبالنجم هم يتدون» (النحل آية 16) في كتاب الكلبي: الكافي، ج 1، ص 206، وتأويل البقرة في «إن الله يلمركم أن تذبحوا بقرة» (سورة البقرة آية 67). أو تأويل «التين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين» (سورة التين الآيات 1، 2، 3) في كتاب ودا القاضي الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت 1974.

(47) «سبح اسم ربك الأعلى» (سورة صبح الآيات 1). انظر أسفله أساطير الخلق والأصول.

## 2 - تدوين كتب الحديث والأساطير:

سمعت أحاديث من عشرة وكان المبنى واحداً واللفظ مختلفاً.

(ابن سيرين: عن طبقات ابن سعد بريل، ج 7، ص 141).

ليس من الثابت أن الحديث النبوي الشريف لم يُدَوَّن إلا في منتصف القرن الثاني مثلما دأب بعضهم على القول بذلك<sup>(1)</sup> أو أن المسلمين ظلوا يتناقلونه مدة طويلة تفوق القرن والنصف حفظاً ورواية أي مشافهة، رغم أن بعض الأحاديث المأثورة كانت تنهى عن كتابة أقوال الرسول وهأنَّ بعضها كان يحض عليها<sup>(2)</sup>. فلقد كان بعض الصحابة يكتب الأحاديث عن الرسول بإذنه منهم عبدالله بن عمرو بن العاص<sup>(3)</sup> وعبدالله بن عباس<sup>(4)</sup> وأنس بن مالك<sup>(5)</sup> وأبو هريرة<sup>(6)</sup>. ودون الحديث بعدهم عدد من الصحابة والتابعين. فمن أهل المدينة يمكن أن نذكر عروة بن الزبير (ت 194 أو 99هـ)<sup>(7)</sup> وسعيد بن جبيرة<sup>(8)</sup> وكان يسأل ابن عباس وابن عمر ويكتب عنهما ما يسمع من الأحاديث.

أما أولى المحاولات لتدوين الحديث بالمعنى الاصطلاحي للكلمة لا مجرد تقييده لحفظه من التلف فلعلها أن تكون محاولة محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري (124هـ)<sup>(9)</sup> أشهر فقهاء بلاط بني مروان من الأمويين، وهو الذي استقصاه يزيد بن عبد الملك.

ثم لما أصبحت الأقوال المأثورة عن النبي، مع انتصار «أهل الحديث» أساساً من أسس التشريع الإسلامي بعد القرآن، زادت العناية به وصاروا يشدون إليه الرحال وألفت

- 
- (1) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ط 1403-1983، ص 4-3، ونقده لبروكليان.
  - (2) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت) (ت 463هـ): تقييد العلم بتحقيق يوسف العث - دمشق 1949، ص 49-29 و 114-64.
  - (3) طبقات ابن سعد ج 2/7: 189 ط بريل ليدن.
  - (4) طبقات ابن سعد ج 216:5.
  - (5) الخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص 95.
  - (6) محمد حيداه: أقدم تأليف في الحديث النبوي: مقالة في مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ج 1، سنة 1، 1953 - وناصر الدين بن الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 145.
  - (7) طبقات ابن سعد، ج 5، ص 133 بريل.
  - (8) طبقات ابن سعد، ج 6، 180-179.
  - (9) ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 162.



«المسانيد»<sup>(10)</sup>. وألف مالك بن أنس (ت 179هـ) الموطأ مرتباً على المواضيع وفعل مثله عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت 150هـ) في مكة وعبد الرحمان الأوزاعي (ت 183هـ) في الشام وسفيان الثوري (161هـ) في الكوفة وحماد بن سلمة بن دينار (176هـ) في البصرة.

ثم صنف في القرن الثالث الهجري المصنفات التي تعرف الآن بالكتب الستة وهي مرتبة بحسب المواضيع لا بحسب الرجال من الصحابة كما كان الأمر في المسانيد<sup>(11)</sup>.

إن ما ذكرنا من المصنفات كان من عمل «أهل السنة» ولكن الشيعة أيضاً جمعوا أحاديث النبي بأسانيدهم وصنفوا في ذلك تصانيف، يعود المشهور منها إلى القرنين الرابع والخامس<sup>(12)</sup>.

ولا شك أنه قد داخلت الأحاديث النبوية الصحيحة أحاديث أخرى باطلة مختلفة كان التجريح والتعديل وسيلة لمقاومتها، وكانت كتب الطبقات وسيلة من وسائل تزيفها وتكذيبها لأن الكتب الستة المذكورة أنفاً صنفت لجمع ما صحَّ من أقوال الرسول وإقصاء ما سواها من الأحاديث الباطلة التي لا يُعتمدُ بها. من ذلك تعليق الجاحظ على أحاديث تحث على قتل الوزغ «وهذه الأحاديث كلها يحتاج بها أصحاب الجهالات ومن زعم أن الأشياء كلها كانت ناطقة وأنها أمم مجراها مجرى الناس»<sup>(14)</sup> ومنها «خرافات حشوية عن

(10) المسانيد مرتبة حسب الصحابة منها: مسند الطيالسي (ت 203هـ) ويذكر أن مسند أحمد بن حنبل (241هـ) وقد جمع 30 ألف حديث.

(11) منها صحيح البخاري محمد بن إسماعيل (194-256)، وصحيح مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (204-261هـ) - وسنن أبي داود السجستاني (ت 275هـ) وسنن الترمذي (أبي عيسى محمد) (ت 287هـ) وسنن النسائي (أحمد بن علي) (ت 303هـ) - وسنن ابن ماجه (ت 273هـ).

(12) انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت 328هـ): الكافي في علوم الدين. وأبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت 381هـ): كتاب من لا يحضره الفقيه. وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 459هـ): تهذيب الأحكام.

(13) انظر مصطلحات علوم الحديث في «الشرح والتعديل» لأبي حاتم المعروف بالرازي (ولد 240هـ)، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1371-1952. وقد حاول فيه استيعاب الرواة من الصحابة فمن بعدهم إلى طبقة شيوخه. انظر ص (ط) من المقدمة.

ومن الكتب الحديثة: هاشم معروف الحسيني: الموضوعات في الآثار والأخبار، ط لبنان، 1973.

محسن عبدالناظر: مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب،

1983.

(14) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 204-205، وج 6 ص 286-287.

أصحاب الحديث» حول التّين وآراء الناس فيه<sup>(15)</sup>.

ومنها عديد الأحاديث التي ينكرها أهل السنة ويتعلق معظمها بالإمامة وبالإمام علي بن أبي طالب وتعظيمه وأهل البيت، أو بالصحابة من الخلفاء الراشدين والنيل منهم، ولها علاقة بالجدل الفلسفي حول نشأة العالم وتصور «عالم الإبداع» و«عالم الأمر» كما نرى ذلك في أساطير الخلق الشيعية<sup>(16)</sup>.

وقد أجمّل مسلم في صحيحه الأسباب الداعية إلى ذلك قائلاً<sup>(17)</sup>: «فمنهم من يضع عليه ما لم يقله أصلاً إما ترافعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ممن لم يرجُ للدين وقاراً وإما حَسَبَ - بزعمهم - وتدنياً كجهلة المتعبدین الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والרגائب. وإما إغراباً وسمعة كفسقة المحدثين. وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه... ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي<sup>(18)</sup>. ولجميع هذه الأسباب لم يسلم حتى «صحيح البخاري» من وقوع أحاديث لم يعتمد بها بعضهم. فهذا ابن كثير (774هـ) يذكر حديثاً رواه البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص عن النبي أنه قال:

«بلغوا عني أية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج وحدثوا عني ولا تكذبوا علي ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار» ويعلق قائلاً: «هو محمول على الإسرائيليات المسكوت عنها وليس عندنا ما يصدقها ولا ما يكذبها فيجوز روايتها للاعتبار»<sup>(19)</sup>.

(15) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 125، ط بيروت 1986.

(16) انظر: كتاب محسن عبدالناظر: مسألة الإمامة والوضع في الأحاديث عند الفرق الإسلامية. انظر مثلاً ص 63 (قضية الإمامة والسجود لآدم) وص 152 (حديث الوصية لعلي) وص 158 (حديث الجلام بفضائل علي) وص 159 (تسليم الشمس على علي بالوصية)، وص 160 (نطق الجمجمة) وص 176-177. إنه «مكتوب على باب الجنة: لا إله إلا الله محمد رسول الله أيده بعلي». ومن الأحاديث الموضوعة الكاذبة ما كان من ابتداء المتعصين للذهب من المذاهب بل حتى بعض «جهلة المتبدلين» حَسَبَ بزعمهم.

(17) يذكر كلاماً ينسب إلى يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث». ويعلق مسلم قائلاً: «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعملون الكذب» صحيح مسلم، ج 1، ص 94-95 ط.

(18) في هامش صحيح مسلم ص 126-127 نص يُجمل الأسباب. وفي فجر الإسلام ص 211 «إن عبد الكريم بن أبي العوجاء اتهم بالمناوئة قد اعترف قبل أن تُضرب عُقْبَةُ بأنه وضع أريمة آلاف حديث حلل فيها ما شاء وحرم ما شاء».

(19) ابن كثير: (ت 774هـ)، البداية والنهاية، ط 1، 1966، ص 6 و 7.

وشبه بذلك ما يروي عن محمد بن الحنفية - وهو محمد بن علي بن أبي طالب وهو أخو الحسن والحسين =

وهذا ابن الأثير (ت 630هـ) في تاريخه ينقد الطبري على استشهاده بأحاديث يعتبرها ضعيفة (حول خلق الشمس والقمر ومآلهما وحول مدن أسطورية) «لنفاثتها العقول» حسب قوله<sup>(20)</sup>. وفعلاً، فإنه تنسب إلى ابن عباس الملقب بحبر الأمة (ت 68هـ) وإلى مولاه عكرمة وإلى أبي هريرة (ت 57 أو 58 أو 59هـ) ومجاهد (ولد سنة 21 - وتوفي 104؟) وإلى عبدالله بن مسعود (ت حوالي 30هـ) وغيرهم من أعلام الصحابة أحاديث قد تكون موضوعة محمولة عليهم لها سمات أسطورية لا شك فيها، هي إما متأصلة في التربة العربية الإسلامية أو مجتلفة من تراث الشعوب المجاورة<sup>(21)</sup>.

إن استعراضنا لتاريخ تدوين الحديث النبوي ومصنفاته وظروف نشأتها وما تعلق بها من قضايا فنية مثل تحقيق المأثورات وتصنيف المدارس وضبط المقاييس المعتمدة أثناء عملية «الجرح والتعديل» قد بيّنت لنا بعض المنافذ التي يتسرب منها «الأسطوري». فمعز الأحاديث النبوية الشريفة ما يتصل بالواقع الموضوعي من عبادات ومعاملات، وما يمكن أن يندرج تحت مصطلح الإنشاء عند البلاغيين، ولكن من الأحاديث ما له صفة الخبر وما له صلة بالكون وأسراره ومبدئه وصورته ولا سيما الجانب اللامنتظر منه، وقد مازج هذا النوع الثاني إما أساطير أو تصورات أسطورية تخدم أغراضاً مذهبية سياسية باطنية، أو أساطير متعارفة وقشّرت بين أهل الكتاب من اليهود والنصارى وبعضهم قد أسلم وصار مرجعاً وحجة، أو أساطير سائر الشعوب التي اعتنقت الديانة المحمدية مع امتداد رقعة الدولة الإسلامية ومنها الشام والعراق. ومن المعلوم أنها كانت مهد ديانات قديمة وأساطير عريقة انتقلت إلى العرب عبر السومريين والأكاديين والكنعانيين وهي التي تجد بعض أصدائها في سفر التكوين والأسفار العشرة التي تليه من العهد القديم. وفي بعض أساطير العرب مثل بعض أساطير المخلوق والأصول وبعض أساطير الكواكب، وباختصار في الفكر الأسطوري الذي يتجلى عند العرب القدامى على نحو لا يختلف كثيراً عما كان موجوداً لدى شعوب تلك المنطقة<sup>(22)</sup>.

- = ابنه علي بن أبي طالب من الأب والحفنة اسم أمه - وهو قوله: حدثوا عن الجنة بما شئتم فلن نحدثوا عنها بشيء إلا وهي أشد منه (المقدمي: البلد والتاريخ ج 1، ص 191، أو حدثوا عن النار بما شئتم فلن نحدثوا عنها بشيء إلا وهي أشد منه (المقدمي: المرجع السابق، ج 1، ص 194).
- (20) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ط بيروت 1385-1965، ص 20.
- (21) ابن عباس من أهل المدينة - هاجر إلى العراق. انظر ترجمته أسفله.
- (22) أنظر مثلاً على أساطير الكواكب أسطورة الزهرة والملاكين هاروت وماروت وعن أساطير الخلق وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ط دمشق 1976، ص 27-198 «سفر البداية».

وهكذا، فإن وضع الأحاديث واختلافها جدير بدراسة من نوع آخر لا لإثبات الصحيح منها وتزييف الكاذب كما فعل المحققون الأوائل من المسلمين في مادة الحديث النبوي أو الجرح والتعديل - ولم يكن ذلك غرضنا في هذا البحث - وإنما باعتبارها أعمالاً خيالية إبداعية تدخل صوراً ورموزاً ونماذج، إما في صلب نظام معرفي فلسفي أو في نظام رمزي ما ولعل هذه الظاهرة أي ظاهرة اختلاق الأحاديث من الوسائل التي أبدع العالم الإسلامي بواسطتها - ضمن إطار معرفي يعتمد الحجة النصية إجابات متجددة عن تساؤلات متغيرة في سياق تطور الواقع الاجتماعي التاريخي العقائدي .

### 3 - المغازي والسير والاساطير:

تتصل المغازي والسير من حيث هي مادة إخبارية بالتفسير والحديث فقد كانت (المغازي والسير) أول ما كانت مادة من مواد مفسر القرآن يعتمد إليها لبيان وأسباب النزول، بل إنها صارت مع بداية تصنيف الحديث تشغل باباً بهذا العنوان يسمى (المغازي والسير) تذكر فيه نبذة من حياة الرسول منذ ولادته وما حَفَّ بها من أحداث محلية أو عالمية أو من هواتف الأصنام تبشر بقرب ظهور الإسلام مع ذكر بعض الغزوات<sup>(1)</sup>. وكان ذلك في أسلوب لا يكاد يختلف عن أسلوب المحدثين في اعتمادهم السند. ثم استقلت المادة المذكورة في مصنفات بأعيانها كانوا يقدمون لها بلمحة تطول أو تقصر عن أخبار الجاهلية ولاسيما الفترة السابقة للبعثة. ولعل أول من صنف كتاباً في غزوات الرسول، موسى بن قنبل بن أبي العباس الأسدي (ت 141هـ) ومحمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري (ت 124) وقد ألَّف فيها بطلب من خالد بن عبد الله القسري ومحمد بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخزومة بن المطلب بن عبد مناف وهو مؤلف السيرة النبوية المشهورة.

أما في القرن الثالث الهجري فقد اشتهر الواقدي (130-207هـ) بتصنيفه في هذا الفن ثم راويته ابن سعد (168-230هـ) صاحب كتاب الطبقات الكبرى، وكذلك زياد بن عبد الله البكائي راوية ابن اسحاق. ولا شك أن أكثر الروايات شهرة وأبعدها صيتاً سيرة ابن اسحاق برواية أبي محمد عبد الملك بن هشام، لا سيما بعد أن ضاعت مصنفات السابقين فلم يبقَ منها إلا نطف في كتب الطبري وابن سعد والواقدي تُعدُّ من المصادر القيمة بالنسبة إلى موضوعنا وإطاره المرجعي الثقافي، رغم أن ابن هشام، مع محافظته على عبارة ابن اسحاق وتنبهه إلى المواضع التي من تحرير نفسه بقوله (قال ابن هشام)، قد أهمل من سيرة ابن اسحاق قسماً كبيراً لم يشته هو ما قبل الحديث عن «إسماعيل بن

(1) انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج3، ص 21/10. وقد افرد المستشرق يوسف هوروفيتس الموضوع ببحث:

J. Horowitz: The earliest Biographies of the prophet and their Authors in «Islamic Culture», 1927, II, 22-50, 163, 82, 415-526, 535.

وقد عرَّبه حسين نصار بعنوان: «المغازي الأولى ومؤلفوها»، ط 1949.

وانظر فؤاد سيزكين: تاريخ التراث العربي، مجلد 1، ج 2 التكوين التاريخي (الترجمة العربية) 1983. ومقدمة سيرة ابن هشام لمحي الدين عبد الحميد د. ت.

إبراهيم ويده الخليفة وأخبار الأنبياء - إلا أن ذلك لا ينال من أهمية السيرة النبوية مصدراً سواء منها ما تعلق بما قبل الإسلام أو بالفترة الأولى من ظهوره وذلك من وجهين اثنين:

- أولهما أنه يشتمل على مادة إخبارية ضخمة قد تشكلت بالتوازي مع تطور الأحداث التاريخية الإسلامية بل شكلت جزءاً من وعي العرب المسلمين بالجاهلية وآلهتها ومعتقداتها وطقوسها، وببدايات الإسلام وآباء النبي وظروف مولده وقريش، نظرُوا فيها إلى الماضي من منظور الحاضر لما بين زمن الرواية والزمن التاريخي من فارق لذلك فنحن واجدون فيها أساطير بأتم معنى الكلمة<sup>(2)</sup>.

- ثانيهما أن تلك المادة تشكل الإطار الثقافي العام والمرجع الذي يسمح لنا لا بتحليل الأساطير والأسطوري من الداخل فقط ولكن أيضاً بالاستعانة بالخارج أي بسائر الأنظمة الدالة، من معتقدات وتصورات وأدب لأننا سنعمل مثلما قلنا ذلك آنفاً لا على أساطير «همجية» كما فعل ليفي ستروس أو غيره وإنما على أساطير «مثقفة» أو مهيبة صيغت في خطاب هو بعد تأويل للواقع.

---

(2) لم يفت بعض نقاد الأدب مثل ابن سلام الجهمي وابن النديم الإشارة إلى ما وقع فيه ابن هشام مثلاً من خطأ كتلك الأشعار التي ضمنها كتابه إلا أنها منحولة أو مقتولة بعضها ينسب إلى معدن بن قحطان أو إلى عاد وثمود وطسم وجديس. انظر طبقات فحول الشعراء، ص 28، ط دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1988.

#### 4 - قُصَصُ الأنبياء:

«وفي أخبار قُصَصِ المسلمين أشياء عجيبة تضيق بها صدور العقلاء وإن أحكى بعضها غير معتد لصحتها».

(ياقوت الحموي: معجم البلدان ج 1/1، ص 22)

كانت قصص الأنبياء سواء في صيغتها الشفوية على لسان القصاص أو في صيغتها المكتوبة فيما بعد وجهاً آخر من وجوه تفسير القرآن مع التركيز على جوانب مخصوصة منه هي أخبار الماضين من الأمم والأنبياء وما حل بهم من العذاب في إطار تصور للتاريخ على أنه تاريخ للرسل يُستحضر للموعظة والاعتبار. ومما يدل على متين الصلة بين كتب التفسير وكتب القصص القرآني أن بعض الذين اشتغلوا بالتفسير ألفوا في القصص<sup>(1)</sup>.

أما القَصَصُ فجمع قصة وهي مشتقة من قَصَّ ومعناها لغة قطع وتبَّع الأثر<sup>(2)</sup> ودأَّبَع الشيء الشيء<sup>(3)</sup> وروى القصة أي «الأمر والحديث»<sup>(4)</sup>. والقصة هي أيضاً «الخبر الطويل»<sup>(5)</sup> وهذه التعاريف تربط بين الخبر والحديث والقصة على أساس كَمِّي هو طول القصة. أما تفسير الآية «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» فهو في المعاجم «نبين لك أحسن بيان»<sup>(6)</sup> وهو فهم ديني خاص توظف فيه قصص الأولين لبيان المقصود من سرد أخبارهم في القرآن وهو، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر القصاص، الوعظ. أما إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الجمهور المستمع أو القارئ فهو الاعتبار.

لقد كان القصص في بداية الفتوحات الإسلامية وبعيد عهد الخلفيتين أبي بكر وعثمان

---

(1) انظر أسفله: قصص الأنبياء المسمى بمراتب المجالس للثعلبي. وقصص الأنبياء للكسائي وقصص الأنبياء لابن كثير. ومن قصص الأنبياء حديثاً عبد الوهاب النجار قصص الأنبياء.

(2) لسان العرب مادة قصص - وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 39-33، (الفرق بين القصص والحديث).

(3) أبو هلال العسكري، المرجع السابق، ص 33-34.

(4) أنظر أعلاه الحاشية، رقم 2.

(5) أنظر أعلاه الحاشية، رقم 3.

(6) أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الرابع ص 59 مادة قصص.

شفوياً يمثل في إثارة الحماسة والحمية في جيوش المسلمين<sup>(7)</sup>. ثم صارت الحلقات تنعقد في المسجد حول «القاص» يعظ الناس مرغباً أو مرهباً. ومهما تكن الاختلافات بشأن أول من بادر إلى مثل ذلك النشاط<sup>(8)</sup>. فالشأن أنه تطور على مر الزمان وأناد هو الآخر من تطور فن الخطابة والبلاغة من جهة، واقترب بالزهد من جهة أخرى، وكان ذا صلة لا تنكسر بالجدل العقائدي فيما بين المسلمين وبين سائر الأمم وأصحاب الملل والنحل حول القضايا المطروحة على ضمائرهم. وليس من باب الصدفة أن كان الحسن البصري مثلاً صاحب حلقة في مسجد البصرة.

ولقد كانت مهمة القاص تتطلب من صاحبها اقتناعاً مبدئياً بما يفعل ويقول<sup>(9)</sup> فكان يعصر أحياناً التمييز بين الناسك والزاهد والقاص لاجتماع تلك الصفات أحياناً في الشخص الواحد<sup>(10)</sup>، بل إن كثيراً ممن اشتهروا بزهدهم ونسكهم وورعهم إنما بلغوا من المنزلة ما بلغوا بفضل خطبهم في المساجد.

كما كانت مهنة القاص تتطلب الاتصاف بما ينبغي أن يتوفر لدى كل خطيب أي مقدرة خطابية وبلاغية. فهذا الفضل بن عيسى الرشاشي مثلاً من المعدودين في الفصحاء<sup>(11)</sup>، وكذلك يزيد بن أبان الرقاشي وهو من أصحاب أنس والحسن (أي البصري) وكان يتكلم في مجلس الحسن وكان زاهداً وعابداً وعالماً فاضلاً وكان خطيباً وكان قاصاً مجيداً<sup>(12)</sup>.

(7) يفرد الجاحظ قسماً للقصاص في البيان والتبيين، ج 1 بداية من ص 367. وانظر «شارل بلأ»: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم كيلاني ص 158-167. «القصاص والوعاظ البصريون».

وانظر مثلاً الشعبي: عرائس المجالس ص 4 في الترهيب في الدين والترهيب عن دنيا الملوك، وص 264 في قصة العتقاء في إثبات القضاء والقدر، وص 35 في التذكير بالموت.

(8) ينسب «شارل بلأ» في كتابه المذكور آنفاً إلى أن هذا النشاط إنما ظهر عقب ما جد من الفتن بين المسلمين زمن عثمان وعلي، ويذكر بعضهم أن تميم الدارمي استأذن الخليفة عمر بن الخطاب في ذلك (وكان تميم نصرانياً أسلم في سنة 9هـ) فاذن له بعد أن كان رفض طلبه أولاً.

(9) لا سيما أنه لم يكن يأخذ على ذلك أجراً وإنما كان عمله احتساباً. ثم صار القاص بعد ذلك موظفاً رسمياً من موظفي الدولة الإسلامية بعدما نظم العباسيون خطبة الجمعة، انظر «شارل بلأ» ص 60 - الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص 160.

(10) جمع بعضهم بين القصص والقضاء وإن أول قاض بمصر سليمان التميمي (ت 38هـ) جمع القصص إلى القضاء وتفرغ للقصص «شارل بلأ»: المرجع السابق، ص 158.

(11) هو القاتل: «سل الأرض قتل من شق أنبارك وغرس أشجارك وجنى ثوبك فإن لم تحب حواراً إجابتك اعتباراً، البيان والتبيين، ج 1، ص 308، وكان عمرو بن عبيد وهشام بن حسان وأبان بن أبي عثمان يأتون مجلسه.

(12) البيان والتبيين، ج 1، ص 308.



ولا شك أن الاهتمام بالقصاص من حيث نشاطهم وثقافتهم وجمهورهم والظروف والملابس الحافة بجميع ذلك من شأنه أن يلقي مزيداً من الضوء على دورهم وعلى وظيفتهم في المجتمع الإسلامي بصفتهم نوعاً أو أنواعاً من «المثقفين» ومن حملة المعرفة ونقلها إلى جمهور المسلمين المترددين على المساجد. فلقد كان من بينهم العلماء المتضلعون في شؤون الدين لا سيما البصريون منهم من أمثال من ذكرنا<sup>(13)</sup>، وكانت حلقاتهم مسرحاً لفنون من الجدل العقلي<sup>(14)</sup> وكان منهم من دون ذلك منزلة حتى لقد اقترنت منزلة القاص الاجتماعية في وقت ما بمنزلة القراء<sup>(15)</sup> كما كان منهم القصاص الظرفاء والرصحاء حتى لقد صار لقب قاص لقباً مستهجناً عند بعضهم<sup>(16)</sup>.

ورغم أن منزلة القاص كانت رفيعة في وقت ما<sup>(17)</sup>، فإن منهم من كان في رأي بعض «العلماء» والمتصوفة متهماً في دينه وسلوكه وأقرب إلى العامة والجهال والمشعوذين، يقولون ما لا يفعلون فقد جاء رجل ابن سيرين وقال له: «رأيت كأن اللؤلؤ المشور ينثر من فمي فجعل الناس يأخذون منه ولا أخذ منه شيئاً. قال: أنت رجل قاص تقول ما لاتعمل»<sup>(18)</sup> ولذلك حذر بعضهم من القصص والقصص<sup>(19)</sup>.

(13) الحسن البصري في مسجد البصرة. ويزيد بن أبان الرقاشي وابن أخيه الفضل بن عيسى الرقاشي وموسى بن سيار الأسواري - البيان والتبيين، ج 1، ص 367.

(14) راجع مجالس الحسن البصري والقصة التي تروي عن نشأة الاعتزال.

(15) «فإن زلزلاً يكابدني مكابدة القصاص القراءين» كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ ص 40. انظر أيضاً حديث سكر الشطرنجي «وكان أحمق القصاصين وأحذقهم بلعب الشطرنج» كتاب الحيوان، ج 4، ص 146.

(16) يذكر أن الحشأب البغدادي وكان إماماً في علم العربية كثيراً ما يقف في حلق القصاص والمشعوذين وإن طلبه المعلم كانوا يأتون مجلسه فلا يجنونه فليم على ذلك: «وما الذي يبعثك على الوقوف بهذه المواضع الرذيلة». فقال: لطلما استضدت من هؤلاء الجهال فوائده كثيرة تجري في ضمن هذيانهم معاني غريبة لطيفة ولو أنا وغيري أردنا أن نأتي بها ما استطعنا ذلك». ابن الأثير: المثل السائر استشهد به الطاهر ليب في مجلة «المستقبل العربي»، العدد العاشر سنة 1987 ص 10. ونفيع من هذا النص أن القاص بمنزلة المشعوذ وأنه يعد في العامة من حيث منزلته الاجتماعية.

(17) يذكر السعدي في مروج الذهب ما يلي: «كان من أخلاق معاوية أنه يؤذن في اليوم واللييلة خمس مرات. كان إذا صلى الفجر جلس للقصاص حتى يفرغ من قصصه ثم يدخل فيؤن بالمصحف فيقرأ جزءه» مروج: ج 3 ص 220 ط شارل بلا.

(18) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 233.

(19) «قال سيدنا علي رضي الله عنه: من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلده مائة جلدة» أبو البقاء الكتوي: الكليات القسم الثالث، ص 266. وكتب السيوطي كتاب: تحليل الخواص من أكاذيب القصاص، ط القاهرة 1361هـ.

ولا شك أن من أسباب التحامل على القصص ما اتهم به بعضهم من قبول الأحاديث التي تعتبر ضعيفة وتساهلهم في تضمين تفاسيرهم أساطير يهودية ونصرانية وغيرها. ومن أشهر ما دوّن في موضوع قصص الأنبياء ما كتبه الثعلبي<sup>(20)</sup> والكسائي<sup>(21)</sup> وابن كثير فيما بعد.

ورغم ما رُمي به القصص وما لقيه نشاطهم وصادفته كتبهم أحياناً من عدم الرضى ولا سيما من الرسميين حافظي «العلم» المترفعين عن العامة، فإن مصنفاتهم لهذا السبب بالذات أعمال إبداعية قيمة ينبغي تصنيفها في «الأدب»، تنفس فيها الخيال الجماعي الشعبي معبراً من خلال شبكات رمزية، وأسهم في بناء عالم من الدلالات لا بدّ أنه قد اضطلع بوظيفة جوهرية في صلب الأمة الإسلامية.

إن قصة مثل قصة بولوقيا - ونحن واجدوها في قصص الثعلبي وفي ألف ليلة وليلة في آن، ولهذا دلالة الخاصة على تفاعل الأجناس أجناس الخطابات والكتابات - أو أسطورة ذي القرنين الباحث عن عين الخلد لتجسم شخصيات نموذجية وقيماً وأمالاً وأحلاماً ومخاوف محلية وعالمية إنسانية في آن ندرك من خلالها تلك الأبعاد التي رأينا أن الأسطورة تنطوي عليها ألا وهي الصعيد النفسي الفردي والثقافي الجماعي والإنساني الأنثروبولوجي.

---

(20) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري الشافعي توفي في المحرم من سنة 427هـ: وله تفسير: «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» و«عرائس المجالس في قصص الأنبياء» المسمى أيضاً «نفائس العرائس ويواقيت التيجان في قصص القرآن». اعتمدنا ط بيروت مكتبة الثقافة د.ت.

(21) أبو بكر (أو أبو الحسن أو أبو عبيد الله) محمد بن عبيد الله (أبو عبد الملك أو حسن) بن محمد الكسائي صاحب كتاب «بدع (أو خلق) الدنيا وقصص الأنبياء - اعتمدنا ط إيزنبرج.

(22) قارن بما كان يوجد لدى السومريين والبابليين وكان لهم جنس بين النص الديني والنص الأدبي. قلموس الأساطير... إشراف ليف بونفوا ص 229.

## 5 - كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم:

لقد ظهرت مدونات الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم في عهد متأخر نسبياً بالقياس إلى كتب التفسير والحديث والسيرة والمغازي، وفي بيئة جغرافية وثقافية هي البيئة العراقية وفيها بغداد حاضرة الخلافة العباسية<sup>(١)</sup>. وقد يمسر على الدارس أن يصنف الإخباريين أو النسابين أصحاب هذه الكتب في باب بعينه أو اختصاص لأنهم كانوا من ذوي الاهتمامات العديدة يوم كانت المعارف متمازجة ولم تتمخض فنوناً واضحة المعالم والحدود. وتلك صيرورة عملية المعرفة وتبدأ عامة ثم يكون التخصص ثم تعود المعارف فتلتقي في حركة جامعة واحدة بين مختلف مجالاتها فتشكل المعرفة المتكاملة. ولعل أبرز مثال على ذلك أن أشهر علماء اللغة مثل أبي عمرو بن العلاء أحد القراء مؤسس مدرسة البصرة في النحو<sup>(٢)</sup> وأبي عبيدة معمر بن المثنى الراوية الحجة والمرجع في ما يتصل بأخبار الجاهلية أشعارها وأخبارها<sup>(٣)</sup> والمفضل الضبي<sup>(٤)</sup> وابن الأعرابي<sup>(٥)</sup> وحماد الرواية<sup>(٦)</sup> وإليهم ترجع أقدم الروايات المتصلة بما بلغنا عن عرب الجاهلية وكانوا يجيدون إجادة لا مثيل لها لغة الأعراب مطلعين على أساطيرهم وأخبارهم وأنسابهم<sup>(٦)</sup>.

أما الأسباب الداعية إلى الاهتمام بهذه المادة الإخبارية فعديدة يعود بعضها إلى ما كان يقتضيه منهج المحدثين والمفسرين من اعتماد الشعر الجاهلي وأخباره حجة، ويعود بعضها الآخر إلى الصراعات الاجتماعية فيما بين العرب من جهة والمتعصبين عليهم من

- (\*) عن حركة التدوين عامة، انظر على سبيل المثال ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. وريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي - (ترجمة إبراهيم كيلاني)، المجلد الأول والقسم الثاني، ص 107-150.
- (1) أبو عمر بن العلاء (ت 154) يذكر الجاحظ أن... عامة أخباره كانت من أعراب أدركوا الجاهلية - البيان والتبيين، ج 1، ط هارون 1948.
- (2) أبو عبيدة معمر بن المثنى - يذكر أنه ترك مائتي كتاب - انظر الفهرست، ص 53-54، ووفيات الأعيان، ج 4، ص 329. وينسب الخطيب البغدادي إلى المرزباني قوله: «ومن أراد أخبار الجاهلية فليكتب أبي عبيدة»، تاريخ بغداد، ج 12، ص 55.
- (3) هو أبو عبد الرحمن المفضل بن محمد بن يعلى الضبي من فحول الكوفة في الرواية ومن تلاميذه ابن الأعرابي والفراء وخلف الأحر وأبو زيد الأنصاري البصري. توفي بالكوفة حوالي سنة 170 وهو صاحب «المفضليات» وله قصص مع الأصمعي.
- (4) ابن الأعرابي: أبو عبادة محمد بن زياد. من أصل بدوي سكن الكوفة ودرس بها توفي سنة 231 هـ.
- (5) حماد الرواية وأحد علماء الكوفة المشهورين (ت 156). ويذكرون أنه كان عديم التشدد في الرواية ولذلك كان «تمجيح الأسطورة وسوى النادرة التي يبدع خلقها» بلاشير، المرجع السابق، ص 134.
- (6) بلاشير، المرجع السابق، ص 128.

الشعبوية من جهة أخرى فضلاً عن نزعة البداوة التي ظهرت في وقت ما كرد فعل على الطابع الفارسي في الدولة الإسلامية، فقد أورد الجاحظ على سبيل المثال خبراً عن يماني فخر على خالد بن صفوان في حضرة المهدي وهو ساكت «فقال المهدي: ومالك لا تقول؟»

قال: وما أقول لقوم ليس فيهم إلا دايع جلد وناسج برد وسائس قرد وراكب عرد (أي حمار) غرقتهم فأرة وملكتهم امرأة ودلّ وعليهم هدهد ملحقاً في آخر كلامه إلى بلقيس ملكة سبأ وطريقة الكاهنة المرأة شبه الأسطورية التي اطلعت من خلال الحلم والزجر على الغيب وتنبأت بخراب سد مأرب<sup>(7)</sup>.

وكان الإخباريون يعتمدون الرواية الشفوية عن الأعراب وأحياناً بعض الكتب المدونة يعودون إليها عند الحاجة. ومن المؤسف أن ما تعدده كتب الطبقات من مؤلفات أولئك العلماء صار في حكم المعلوم أو لم يصلنا منه إلا النزر اليسير<sup>(8)</sup>. والذي يعيننا في هذا البحث أنه قد داخلت تلك المادة الإخبارية، التي تم تناقلها مشافهة جيلاً بعد جيل، كثير من التحويرات عن قصد أو بدون قصد لا سيما وقد بات من المقرر المعلوم أن الحادثة التاريخية ولا سيما التي تتعلق بالأفراد قد لا تظل حية في ذاكرة الجماعة أكثر من قرن أو قرنين لأن الذاكرة الجماعية تعمل عملها على أساس الاحتفاظ بالأصناف النموذجية لا الفردية وبالنماذج العامة لا بالشخصيات التاريخية<sup>(9)</sup>.

وتعد كتب الأنساب ضمن هذا الصنف من المدونات مصدراً أساسياً من مصادر تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام. لأهمية الدم في المجتمعات القديمة<sup>(10)</sup> ولدى العرب في الجاهلية ثم في ظل الإسلام. لذلك كان للقبيلة نسابتها<sup>(11)</sup> ويذكر بعضهم أن القبائل العربية في القرن الأول من الهجرة كانت لديها كتب تجمع أنسابها وأخبارها وأشعارها<sup>(12)</sup>. وتزايد الاهتمام بجمع الأنساب وتدوينها لا سيما في القرنين الثاني والثالث مع ظهور التأليف الجامعة لأنساب العرب والخاصة بنسب قريش.

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 4، ص 151. وانظر عن بلقيس وعن طريقة الكاهنة أسفله الفصل السادس: أساطير العرب الباقية.

(8) منها أيام العرب لأبي عبيدة وهو ميثوث في نقائص جرير والفرزدق، ط ليدن 1908-1909.

(9) ميرسيا إلياد: ص 58 Aspects du Mythe.

(10) أنظر أعلاه أسباب التدوين السياسية والاجتماعية والتمصير وديوان الجند والصراع على السلطة وعبد العزيز الدروبي: كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية ضمن «مصادر تاريخ الجزيرة العربية» ج 1، ص 129-141.

(11) انظر الحمداوي: الإكليل، ج 1، ص 70-71 و 111.

ويتصدر محمد بن السائب الكلبي (ت 146هـ)<sup>(13)</sup> وابنه هشام مكانة مرموقة ضمن مجموعة هؤلاء الإخباريين الذين إليهم يعود الفضل في حفظ تلك المادة لما اشد اهتمام علماء العراق بها فكان الأول مصدراً للثاني وعنهما أخذ المتأخرون<sup>(14)</sup>.

وأبرز ما خلفه لنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي في النسب كتابه «جمهرة النسب» وهو كتاب شامل في أنساب العرب أخذ عن أساطين النسابين الذين عاشوا في صدر الإسلام وفيه<sup>(15)</sup> يقول: «أخذت نسب قريش عن أبي صالح وأخذه أبو صالح عن عقيل بن أبي طالب وأخذت نسب كندة عن أبي الكناس الكندي وكان أعلم الناس وأخذت نسب معد بن عدنان عن النخار بن أوس العذري وكان أحفظ الناس ممن رأيت وسمعت به. وأخذت نسب إيداع عن عدي بن رثاث الإيادي وكان عالماً بإياده»<sup>(16)</sup>.

وعلى ذلك الكتاب عوّل أهل العلم بالأنساب ومنهم أبو عبدالله مصعب بن عبدالله المصعب الزبيري وهو من آل عبدالله بن الزبير، وكان عالماً بالأنساب ثقة على ما يروي وهو صاحب كتاب «النسب الكبير» ونسب قريش<sup>(17)</sup> وابن حزم صاحب «الجمهرة».

ولعل كتاب «الأصنام» أثمن ما خلفه لنا أبو المنذر هشام بن الكلبي عن أصنام العرب وأوثانهم قبل الإسلام وعليه عوّلنا في استخراج عديد المعلومات العقائدية والأسطورية<sup>(18)</sup> بل هو على حد علمنا أول كتاب مفرد لمثل هذا الغرض ولئن ألف بعده في الموضوع نفسه<sup>(19)</sup> فلم تصلنا منه إلا العناوين. وما يدل على ذلك ويؤكد أن أهميات الكتب التي

(12) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وفيمتها التاريخية، ص 163-164.

(13) هو من كبار علماء الكوفة. كان يجلس للحديث والرواية والتفسير. اتهم أهل السنة بأنه من الروافض أو السجعة أو المرجئة وروى بالكذب. ذكرنا أن له تفسيراً للقرآن. . الشهرستاني: الملل والنحل، ص 64. وابنه أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت 204، هـ 9. ولد بالكوفة وسكن ببغداد زماناً عدّ له صاحب الفهرست أكثر من مائة وخمسين مؤلفاً منها جمهرة النسب وكتاب الأصنام. انظر ترجمته في الفهرست ط فلورغل، ص 95 وما بعدها ودائرة المعارف الإسلامية الجديدة، ص 516-517، ج 7.

(14) يستشهد بها ابن عبد ربه في العقد، ج 3، ص 260، ط 1359/1940 في كتاب اليتيمة في النسب والمضائل العرب. والتويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب» وعن كتب النسب علة يحسن مراجعة: و. كاسكل: ط ليدن 1966.

(15) ابن النديم: الفهرست، ص 95.

(16) المصدر نفسه، ص 95.

(17) حققه ليفي بروفنسال ط 3، مصر، دار المعارف.

(18) الفرق بين صنم ووثن أن الأول معمول من خشب أو ذهب أو فضة على صورة إنسان والثاني من حجارة.

(19) عن ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 53.

(19) انظر مثلاً البيان والتبيين للجاحظ، ج 1، ص 52 - 124 - 126 - 129 - 137 - 142 والجزء الثاني ص 154. ■

صنفها كبار المؤرخين تعتمد عليه وتروي عنه<sup>(20)</sup>.

ومن كتب الأخبار التي صنف في تاريخ المدائن «تاريخ مكة» لأبي أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق (ت 219هـ). إلا أن ما وصلنا عنه إنما هو ما وصلنا بالعنوان نفسه عن حفيده أبي الوليد محمد بن عبدالله الأزرقى (ت بعيد 244هـ). والجزء الأول من «أخبار مكة» حافل بروايات تتصل بالجاهلية وتعود إلى عهود سحيقة من تاريخ الوثنية العربية. فعلى سبيل المثال، يصادف مطالعها أن مكة بنتها الملائكة ثم بناها آدم ثم العمالة ثم جلدتها جرهم ثم بعدها قريش<sup>(21)</sup>. كما يجد أخباراً عن بداية عبادة الأصنام وأسطورة آساف ونائلة عن عمرو بن لحي السيد الكاهن أول من نصبها حول الكعبة وعن أصل الحجر الأسود وقصة نزوله من السماء ثم رفعه زمن الطوفان وإيداعه جبل أبي قبيس وعن مختلف شاعر الحج الجاهلي.

وخلاصة القول إن أبرز ما وصلنا من نصوص مدونة سواء تعلق بالمغازي والأخبار والأنساب ليمدنا بمعلومات قيمة عن العرب قبل الإسلام إلا أن معظم ما لدينا هو عن شمال الجزيرة ووسطها. ومن حسن الحظ أن قد حفظ لنا بعض الإخباريين معلومات قيمة عن عرب الجنوب من بينهم ابن هشام صاحب السيرة وكتابه من أهم المصادر عن الوثنية العربية<sup>(22)</sup> وعبيد بن شربة الجرهمي اليماني الذي استقدمه معاوية من موطنه ليحدثه بأخبار من مضى<sup>(23)</sup> والهمداني الجغرافي المشهور (ت 334هـ)<sup>(24)</sup>.

= والحيوان، ج 1، ص 33-36، والجزء الثالث ص 65، والجزء الرابع ص 132، والخامس 163، والسادس ص 12.

(20) من الذين ألفوا في الأصنام الجاحظ. وقد ذكر ذلك في بداية كتاب الحيوان ولكنه لم يصلنا وقد أخذ عنه الديمري في حياة الحيوان الكبرى مادة «القرش» في حرف القاف. انظر مقدمة كتاب الأصنام لابن الكلبي تحقيق زكي ص 23.

(21) انظر: أخبار مكة، ص 62 و 96. تحقيق رشدي الصالح ملحق. دار الأندلس إشبانيا.

(22) وقد اعتمد ابن هشام على وهب بن منبه وعلى مرويات عن محمد بن السائب الكلبي، انظر مثلاً التيجان ص 132 و 189 و 213، ط حيدر آباد الدكن الهند كما اعتمد على ابن مخنف لوط بن يحيى الأسدي (مثلاً ص 180) ومن الأساطير فيه قصة ذي القرنين مع الحضر، ص 81-93 ويأجوج ومأجوج ويلقيس وسليمان والجن 151.

(23) انظر ترجمته أعلاه. سائر معاوية بن أبي سفيان وخلف لنا كتاب موسوماً بـ «أخبار عبيد» وهو مجموعة من الأسرار حدث خلالها معلومة عن أخبار عاد ولقيان الحكيم وجرهم وكيف هاجرت من اليمن إلى شمال الجزيرة وعن تبع الحميري وينتهي كتابه الحامل لسمة الحديث الشفوي بخبر عن طسم وجديس وما جدَّ بينهما من صراع بسبب جور عمليتي وكان على ما يروي يفترع كل عروس قبل أن يدخل بها زوجها.

(24) الهمداني (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني المشهور بابن الحائك توفي بسجن صنعاء. وهو =

إن كتاب «التيجان في ملوك جَمَيْرَة» و«أخبار عبيد بن شرية» و«الإكليل في أنساب حمير وأيامها» أعمال متكاملة من حيث تصويرها لماضي اليمن المجيد بحضارته الزراعية المتطورة وممالكه ومحافده<sup>(25)</sup> وشخصياته التاريخية أو شبه الأسطورية مثل لقمان صاحب النور<sup>(36)</sup> وذو القرنين<sup>(27)</sup> وعمرو بن عامر مزيقياء الذي خرب سد مأرب على ما يروي الرواة في عهده «وكان ملكاً متوجاً كاهناً» وأن الوفاة حضرته وله من العمر 400 سنة وعن طريفة الكاهنة شق وسطيح اللذين تكهنا بقرب ظهور الإسلام . ولذلك عدناها من أهم مصادرنا .

## 6 - كتب التاريخ العامة:

لا شك أن أسباب تدوين كتب التاريخ العامة منذ القرن الثالث الهجري عديدة وليس همنا أن نحصيها عدداً . (فمنها تراكم المادة التاريخية أو شبه التاريخية التي ذكرنا، ومنها كتب السيرة والمغازي وأخبار العرب وأنسابهم وملوكهم)، ومنها أسباب سياسية حضارية ربط العرب خلالها بين حاضرمهم المجيد آنذاك وماضيهم التليد وكانوا فاعلين في التاريخ آخذين بزمام المبادرة منه . ومنها أسباب معرفية ناشئة عن اتساع في الرؤية رافق امتداد آفاق العرب المسلمين باتساع أكناف المملكة الإسلامية .

وهكذا، فإن اتساع الرؤية في الزمان كان من دواعي الاهتمام بالحضارات القديمة عامة، وبماضي العرب الموغل في القدم بوجه خاص بل انصرف اهتمام بعضهم إلى وصف الحاضر منها - لا سيما حاضر بعض البلدان التي فيها ما فيها من المعجائب والغرائب - ضمن اهتمامات أشبه ما تكون باهتمامات علماء الأنثروبولوجيا<sup>(28)</sup> . وتذكرنا بما اشترط ابن خلدون على المؤرخ معرفته من «طبيعة العمران» وما يندرج فيها من

= صاحب «الإكليل في أنساب حمير وأيام ملوكها» في 10 أجزاء المطبوع منها حسب علمنا اثنان فقط هما الأول والثامن .

(25) المحافد: القصور، لحفود الناس حولها وقصدها ليأبى (عن الحمداي) ومنها قصر غمدان وفي الإكليل ج 8، ص 7-6 . «أن طائراً حدد موقعه بأن أخذ القرآن من البتائين وطار به وقر في حرث وثبّد القصر في ذلك الموضع . وهي قصة تذكرنا ببناء مسجد «المدينة» .

(26) الحمداي: الإكليل، ج 8، ص 212 و 213 .

(27) المرجع السابق، ووهب به منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 83-126 .

(28) أمثال المسعودي في «مروج الذهب» أو البيروني في «الآثار الباقية عن القرون الخالية» .

«طبايع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال»<sup>(29)</sup>.

لقد كان أبو مخنف لوط بن يحيى (ت 157هـ)<sup>(30)</sup> من الأوائل الذين بادروا إلى تأليف كتب مفردة في بعض الأحداث التي وقعت في تاريخ الإسلام «حتى اقتنى من جاء بَعْدَهُ أثره ونهج منهجه»<sup>(31)</sup> وأخذ عنه إلا أن أعظم ما صنف من كتب التاريخ العام كتاب أبي جعفر بن جرير الطبري (224 أو 225 ت 31هـ)<sup>(32)</sup> «تاريخ الرسل والملوك»<sup>(33)</sup> وفيه يتناول تاريخ الخليقة منذ البدء إلى أيامه. وتتمثل أهمية هذا الأثر في ما حشد فيه صاحبه من مادة إخبارية ضخمة جمعها من مصادر ضاع أكثرها، ناهجاً فيه - من تاريخ الهجرة النبوية إلى أيامه - منهج الحوليات سالكاً مسلك علماء الحديث من إثبات السند، مورداً الروايات المختلفة من الخبر الواحد مختاراً بعضها أحياناً ومفضلاً إياه على ما سواها<sup>(34)</sup>، وهو في ذلك مصور للتاريخ من وجهة نظر «أهل السنة» وقد حفل تاريخ الطبري بعدد من الأساطير لا سيما في القسم الذي أرخ فيه لأحداث لم يشهدها مما له صلة بدقنص الأنبياء أو قصة بدء الكون والخليقة. ومن المؤرخين الذين ألفوا تاريخاً عاماً إلى أيامهم تناولوا فيه فترة ما قبل الإسلام أحمد ابن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ووضح الكاتب<sup>(35)</sup> (ت 278هـ). ويشتمل كتابه على معلومات مفيدة عن أديان العرب وحكامهم وأزلامهم وشعرائهم وأسواقهم<sup>(36)</sup> نتعرف من خلالها على بعض أصنام العرب وأصل وجودها ببلاد

(29) المقدمة: ص 45 ط بيروت 1967.

(30) كان أبوه رئيس أزد المراق المشيعين لملي وبعضهم يمد قصصه التاريخية تمييزاً عن وجهة نظر الكوفيين والعراقيين. يماقوت: معجم الأدباء، ج 6، ص 94، ط مارغوليت - دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة، ج 1، ص 782 مقال صالح آل علي. ابن النديم: الفهرست ص 93 ط فلوجل).

(31) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الترجمة العربية)، ج 3، ص 36.

(32) انظر ترجمته أعلاه - التفسير والأساطير. يسميه جولدتزير «أبو التاريخ الإسلامي» قياساً على هيرودوت أبي التاريخ اليوناني. انظر مذاهب التفسير الإسلامية، ص 107.

(33) يسمي أيضاً أخبار الرسل والملوك.

(34) انظر أسفله: أساطير الخلق مثلاً وكيف يختار رواية يعينها لحصول الإجماع بشأنها.

(35) ينتهي به إلى أيام الخليقة العباسي المتمد (يروع بالخلافة سنة 256) ويبدو من ثنايا الكتاب أن صاحبه شيعي. فهو يورد على سبيل المثال الحديث المشهور عند الشيعة بحديث غدير خم ومضاده أن النبي أوصى بعلي بعده ولما. انظر تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 5، ط صادر 1960.

(36) تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 245 وما بعدها. وفي الإكليل ج 8، ص 7-6 «أن طائراً هو الذي حذد موقعه بأن أخذ القران من البنايين وطار به وفر في حرث وشيد القصر في ذلك الموضع». وهي قصة تذكرنا ببناء مسجد «المدينة»، عند مبرك الناقة.



العرب وتلبية القبائل في موسم الحج قبيلة قبيلة ومن شأنه المساعدة على تصوير الإطار العقائدي الأسطوري الذي نبحت عن إعادة بنائه .

ويطول بنا الأمر لو رمنا استعراض المصادر التاريخية المشتملة على أساطير أو على مواد أسطورية والمؤلفة بداية من القرن الثالث ولا سيما في القرن الرابع وما تلاه . إلا أن ما لفت انتباهنا عند تصفحنا لما تيسر لنا العثور عليه منها محاولين استقراء مادتنا مصنفات المسعودي (ت 347هـ)<sup>(37)</sup> نخصر بالذكر منها «أخبار الزمان» ومن أبادهم الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية «والممالك الدائرة» و«مروج الذهب» و«معادن الجواهر» وما يشتملان عليه من مادة أسطورية ضخمة جففظها لنا ناقلًا ضمن حديثه عن الأمم القديمة .

أما أخبار «الزمان» فحافل بأساطير الخليفة والجن وقبائلهم<sup>(38)</sup> وقصة المغامرة البشرية على وجه الأرض بدءاً بآدم وحواء وبلبل الألسن في بابل<sup>(39)</sup> وقصة عاد ونوح وعناق<sup>(40)</sup> وشق وسطيح<sup>(41)</sup> بالإضافة إلى أساطير أخرى طريفة تفسر أصل الطيب والجواهر مثلاً .

وأما «مروج الذهب» فموسوعة تاريخية جغرافية أدبية . وهو أوفى مادة من السابق لا سيما بالنسبة إلى تاريخ العرب القديم والقبائل البائدة مثل ثمود وطسم وجديس أو قرية العهد من الإسلام مثل جرهم وخزاعة أو بناء البيت ثم أخبار اليمن وأنساب ملوك الشام من اليمن وغسان وأخبار البوادي من العرب ودياناتهم وما يؤثر من أقاويلهم في الغيلان

---

(37) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (نسبة إلى الصحابي عبدالله بن مسعود) . بغدادى المولد . رحل إلى أهم حواضر الإسلام على غرار علماء الحديث وإلى فارس والهند وسيلان والصين والشام وغيرها . الفهرست ص 154 ، وياقوت : معجم الأديباء ، ج 5 ، ص 147-149 ، وبيروكليان : تاريخ الأدب العربي ، ج 3 ، ص 56-57 . ويرجح بعضهم أن المسعودي من الشيعة الإمامية . وليس هذا بالغريب إذا نظرنا إلى نسبة (أبو الحسن علي بن الحسين) أو آثاره ومنها «رسالة في إثبات الوصية لعلي بن أبي طالب» مكتبة النجف آبادي 157 طهران ، 1320 و«رسالة في أحوال الإمامة» مكتبة النجف آبادي (هن بيروكليان : تاريخ الأدب العربي ، ج 3 ، ص 58-59 . ويذهب مفيد محمد قمiche في تقديم طبعة بيروت 1986 لمروج الذهب ملهباً غريباً ويرى أنه كان من المعتزلة (التقديم) رغم أنه علق على موقف المسعودي من الجاحظ تفسر وكتب الجاحظ مع انحرافه المشهوره بانحرافه عن الإمام علي بن أبي طالب (التقديم) . انظر كذلك مجلة المورد الممد 3 المجلد 8 سنة 1979 .

(38) أخبار الزمان ، ص 33-37 .

(39) المصدر نفسه ، ص 104 .

(40) المصدر نفسه ، ص 104-117 .

(41) المصدر نفسه ، ص 117-123 .

والهواتف وأخبار الكهان والعنقاء وخلق الخيل من ربح الجنوب وما إليها مما يشكل مادة أسطورية أو أخباراً تاريخية شبه أسطورية<sup>(42)</sup>.

## 7 - كتب العقائد والأساطير:

لقد سبق أن رأينا في بداية هذا البحث أن الأسطوري يتسلل إلى الخطاب الإيديولوجي بحكم الواقع، أي بحكم أن خصائص الخطاب الإيديولوجي شبيهة بخصائص الخطاب الأسطوري ولا سيما من خلال تشكيل رؤية دينية أو أسطورية أو فلسفية للكون بدءاً ونهاية إطارها مطلق الزمان. فالإيديولوجيا - والإيديولوجيا الدينية - تنزل مثل الأسطورة على أنها «مطلق» يحدد وعي الجماعة قولاً وفعلًا ويسهم في تماسكها وفعاليتها، وكانت تلك وظائف الأساطير لدى الشعوب القديمة مع بعض الفوارق. ولذلك، فلا تكاد بعض كتب العقائد - أي كتب الملل والنحل وعلم الكلام - السنية والشيعة وغيرها تخلو من أساطير الخلق أو من أساطير الكواكب أو من أساطير الكائنات اللامرئية فضلاً عما يسمى بالملاحم أي الأساطير ذات الصلة بنهاية الكون.

من ذلك أن الشهرستاني<sup>(43)</sup> والبغدادى<sup>(44)</sup> وغيره قد احتفظوا لنا بنصوص فنية صادرة عن خيال مبدع وفكر أسطوري، فيها تصوير رائق لخلق الكون وصورة الكون الأسطورية<sup>(45)</sup>. كما احتفظ لنا إخوان الصفاء في رسائلهم بفلسفة متكاملة<sup>(46)</sup>، وخلف لنا داعي الدعاة الفاطمي الخامس باليمن علي بن الوليد وغيره من أئمة الشيعة<sup>(47)</sup> بصور فذة عن الخلق الإبداعي النوراني أو الروحاني السابق للمخلوق الأول الجسدي وعن آدم، الكوني وتأثير الكواكب والأدوار والقرانات ضمن رؤية فلسفية أسطورية للكون لا تخلو من عمق

(42) الجزء الأول والثاني من ط بيروت 1966 ومن طبعة بيروت 1986.

(43) انظر كتابه: الملل والنحل.

(44) انظر كتابه: الفرق بين الفرق.

(45) انظر الفصل الموالي: أساطير الخلق والأصول.

(46) أنظر علي سبيل المثال: الرسالة الجامعة ضمن الجزء الأول. ورسالة تدهاي الحيوان على الإنسان ضمن ج 1.

(47) انظر مثلاً كتاب المفت والأطلة المنسوب للمفضل الجعفي رواية عن جعفر الصادق. و«الذخيرة في الحقيقة» لعمى بن الوليد المرقوم سنة (612هـ) ورسائل أحمد حميد الدين الكرمانى (ت 411هـ) ورسالة للمبدع والمعاد للحسين بن علي بن محمد بن الوليد (ت 677) ضمن مجموعة من ثلاث رسائل إسمايلية مع ترجمتها إلى الفرنسية بعناية هنري كوربان.

ومن رمزية تكاد بعض صورها تذكرنا بالجليديات الأولى ضمن تصور للزمان يختلف عما نجلده في كتب أهل السنة<sup>(48)</sup>.

## 8 - كتب الأدب والموسوعات والمعالج:

سواء انطلقنا من مفهوم الأدب الضيق أي الإنشاء والإبداع أو من معناه الواسع وتدخل ضمنه المعارف ومنتجات الفكر والثقافة، فالأساطير موجودة إما في شكل رموز وصور وأخبار وخرافات أو نبذ الفكر من أساطير كبرى تلاشى بعضها ولم يبق منها سوى شذرات هي التي أسميناها بنى أسطورية أو مفردات أسطورية.

بل إن بعض الموسوعات مثل كتاب الحيوان للجاحظ أو مروج الذهب للمسعودي وحياة الحيوان الكبرى للدميري أو عجائب المخلوقات للقزويني ونهاية الأرب للنويري وحتى تفسير الأحلام الكبير لابن سيرين تستوي وقواميس اللغة العربية في أنها قد كانت لنا مصادر نفيسة استقين منها نصوصنا، أو مراجع ثمينة لأنها كانت ذاكرة الجماعة وحافظة تاريخنا ومنتجاته الأسطورية والعقلانية على حد سواء، بل إن بعضها كان يصطرح فيه الفكران والخطابان العقلاني والأسطوري ضمن عملية البحث عن المعرفة<sup>(49)</sup>، وكان لا بد من اعتمادها مصادر ومراجع في آن لا سيما أننا نتناول في بحثنا - ولا بأس من التذكير بذلك - أساطير «متقفة» مهذبة هي بعد نتاج عقلنة وتأويل لا أساطير شعب بل تاريخ.

---

(48) انظر أمثلة حل ذلك ضمن الفصلين الثاني والثالث وراجع بعض النصوص الأصول ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية.

(49) انظر مثلاً على ذلك الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية وختلف فضاءات المعيش والكتوب التي تأوي إليها الأساطير.

## خاتمة: استنتاجات واختيارات منهجية:

يمكن القول بعد استقراءنا لمظان بحثنا من خلال المدونات التي وصلتنا، في كتب التفسير ومجاميع الحديث وكتب المغازي وقصص الأنبياء أو في كتب الأخبار والأنساب والتواريخ العامة وكتب العقائد والملل والنحل، وأخيراً في الموسوعات الأدبية والمعاجم اللغوية، أنها تشتمل على مادة أسطورية متفرقة أشتاتاً في تضاعيف اللغة العربية ومختلف الخطابات التي وصلتنا عن الرواية الشفاهية مدة من الزمان وعن طريق التدوين والكتابة وهي نوع من «العقلة» لأنها تثبت الخطاب في المكان والزمان وترسم له حدوداً وملامح.

وما كنا لنؤكد على ظروف التدوين وملابساته، لولا أن لها انعكاسات بعيدة المدى هي في صميم بحثنا عن نشأة الأساطير وتولدها وتحولها عبر تنقلها بين الأمم من جهة وعن نهج التعامل معها من جهة أخرى. ولا شك عندنا أن تدوين ما وقع في الجاهلية أو في صدر الإسلام قد تعرض بعد مدة من حدوثه إلى ما تعرض إليه من تغيير أو تحوير بسبب «التباعد» إما في الزمان أو في المكان. فالذاكرة الجماعية تختلف عن ذاكرة الفرد لأنها تدمج الفردي في العام أي في شكل نموذج أو نمط أو مثال، فتختزل بذلك التاريخ ولا تقيم له وزناً أو اعتباراً. ويترب عن هذه الخاصية أن انتقال الأساطير مشافهة عملية تعاد فيها صياغة المادة الكلامية أو الملفوظة عن وعي أو عن غير وعي. فلئن كان الراوي عامة - شأنه في ذلك شأن المؤرخ أو المحدث - وسيطاً أو ناقلاً، فإنه مع ذلك بعيد بوجه من الوجوه إنتاج «الواقع» أو يصوغ الواقع في نص مكتوب أو مقول<sup>(1)</sup>. ولذلك فنحن واجدون روايات أو تنوعات عديدة من الأسطورة الواحدة حتى ليتسنى أحياناً تتبعها آتياً وزماتياً. لكن عمل الراوي ليس مطلقاً بل هو مقيد بجملة من الضوابط هي جمهوره والقانون اللغوي و«الأدبي» والرمزي الذي عنه يصدر.

وتستند الذاكرة الجماعية في عملها، ألا وهو حفظ التراث واختزانه، على التكرار. وكل رواية هي دوماً إعادة صياغة وإعادة بناء وقرار بالاحتفاظ برواية دون أخرى وبهذا العنصر منها أو ذاك، أو منع لها من التداول وحكم عليها بالتلاشي والاندثار، وكذا تقييدها بالكتابة<sup>(2)</sup>.

(1) مطاع صفدي: التاريخ المختلف - الفكر العربي للماضي، عدد 43 شباط 1987، ص 7-8.

(2) أنظر أمثلة عن ذلك عند اليونان ذكرها ميرسيا إيلاد في: مظاهر من الأسطورة، ص 59.

ويسبب جميع ما ذكرنا، فإن عملية التدوين والكتابة هي مبدئياً عقبة أمام التحول اللامتناهي الذي يمكن أن يحدث للأساطير لو أنها ظلت في صورتها الشفوية. وعلاوة على ما ذكرنا، فإن الذاكرة الجماعية إذ تحتفظ بمادة أسطورية ما فإنها (أي تلك المادة) تشكل «وعياً أسطورياً» يكون هو نفسه كالرحم المولّد لأساطير أخرى تماماً، كما أن اللغة ومعرفة قوانينها الصرفية والنحوية واختزانها في دماغ كل فرد من أفراد المجموعة يترتب عنه إنشاء عدد لا متناه من الاستعمالات المخصوصة.

كما أننا ننطلق في نهج التعامل مع المواد الأسطورية التي وصلتنا على النحو الذي ذكرنا من اعتبارين أساسيين: أولهما أننا نتصدي - خلافاً لليفي ستروس مثلاً - لدراسة «أساطير مثقفة»<sup>(3)</sup> أو مهذبة، ونعتبر مختلف ما مرت به من الوسائط وما لذلك من أثر في تشكيل المعنى وصياغة الدلالة، وثانيهما أنه لا وجود تبعاً لذلك لنص أصلي وآخر غير أصلي أو غير واضح وأن الأسطورة جماع رواياتها مبنى ومعنى.

وعليه، فإن دراستنا لها ينبغي أن تتم على نحو نعتبرها معه أشبه بسلسلة من الترسبات أو مجموعة من الطبقات بعضها فوق بعض لتكونها من عناصر متعددة ومتنوعة ربما تعود إلى أزمنة متعاقبة. فقد تدلنا أسطورة من الأساطير على أصل أمر من أمور الجاهلية أو بدايات الإسلام كما قد نخبرنا عن مشاغل الأمة حول مسألة أو مجموعة من المسائل في وقت متأخر<sup>(4)</sup>.

وصفوة القول من هذا الفصل إن جميع ما سبق أن رأينا من الاعتبارات بشأن حقيقة الأساطير يحملنا على اعتبارها نمطاً من أنماط التعبير غير المباشر «نسيج وحده» ولا يمكن الاستعاضة عنه بسواه - تماماً كما أن الشعر ليس طريقة من الطرق أو أسلوباً من الأساليب نعبّر به عما يمكن أن نعبّر عنه في أي شكل آخر - وإنما هو رؤية أخرى للواقع بل ربما بناء لواقع آخر مقابل له يصل الحاضر بالماضي والمستقبل كما تفعل الأسطورة السياسية المستخفية في الإيديولوجيا ويمكن أن نستشف من خلاله خصائص التفكير الأسطوري وعمله متوالاً أو رجعاً مولداً للأساطير.

ورغم أن مختلف ما استعرضنا من تعريفات الأسطورة يدل على صعوبة تحديدها

(3) بالمعنيين: كقولنا ثقّف الرمح أي قومه وكقولنا الثقافة والمعرفة.

(4) انظر قصة خلق آدم وكيف تركزت حولها مجموعة من القضايا الأخلاقية والسياسية (النبوّة والإمامة)، والفلسفية.

وحصرها حتى لكان الأساطير غدت أقل وضوحاً لدى الباحثين المعاصرين مما كانت لدى الأوائل لصعوبة تخليص «الأسطورة» مما ليس إياها، فإنه يدل أيضاً على أننا في الحقيقة إزاء وجهات نظر مختلفة إلى الظاهرة نفسها أو إزاء أوجه مختلفة منها. فالدال الأسطوري يتجلى في صور شتى. وقد يكون في شكل سردي أي في شكل حكاية أسطورية ولكنه قد يرد ضمن «وحدة دالة» أخرى في صلب خطابات متنوعة تنتمي إلى منظومات رمزية وتعبّر عن «تصورات جماعية» مثل النصوص المقدسة وكتب الشعائر والطقوس والقصائد الملحمية وكتب التاريخ والقصص البطولية مثلما قد يرد في كتب الأمثال وفي الشعر صوراً ورموزاً معبرة عن نماذج أصلية<sup>(5)</sup>.

وسواء أكانت الأسطورة في شكل سردي أو في سُنّة (Code) أخرى، أو في شكل تنف ومتفرقات هي سمات أسطورية، فإن هذا الأمر يشكل صعوبة لا يدركها من يعمل على مجاميع أسطورية في شكل جاهز (شفوياً كان أو مكتوباً) وإنما يدركها من يحتاج إلى استخراج تلك الوحدات الكبرى التي هي الأساطير أو الوحدات التي دونها ومن مستوى آخر. وهي التي تقتضي منا اعتماد مبدئين منهجين من مكتسبات البنيوية اللسانية من جهة والفكر الجدلي من جهة أخرى: أولهما مبدأ الكلية (العلاقة بين الجزء والكل). والثاني مبدأ الإدماج (إدماج الجزء في الكل) وينجر عنهما مبدأ ثالث نستعين به عند التحليل والتأويل هو البحث عن الانسجام.

فلا سبيل في اعتقادنا إلى فُهر الأسطورة منعزلة فضلاً عن بعض الوحدات الأسطورية، ولا يكون لها أي معنى إلا متى اعتبرنا النظام الذي فيه تندرج أي إذا ربطناها بقريناتها ضمن مجموعة أسطورية واحدة، تماماً كما أن الوحدة الأسطورية - سواء أسميناها وحدات أو مفردات أسطورية ميثمات أو غيرها - ليس لها من معنى إلا داخل وحدة أكبر منها هي الأسطورة. والمجموعة الأسطورية نفسها قد لا تجد معناها إلا ضمن وحدة أكبر منها. وهذا ما يتيح لنا نقلة منهجية هامة، فبدل أن نهتم بـ «الأسطورة»، وما أكثر الاختلافات بشأن تحديدها، ننقل مجال اهتمامنا إلى «الأساطير» أو «الأسطوريات» أي مجاميع الأساطير (Mythologies)<sup>(6)</sup>. باعتبارها خطاباً أسطورياً كبيراً يضم في آن واحد

(5) انظر مقدمة معجم الرموز 1962 Dictionnaire des Symboles Ed Robert Laffont/ Juppier، ص XXXII-V.

وهو من عمل: Jean Chevalier et Alain Gheerbrant.

(6) وهذا بالفيض ما فعله كلود ليفي سترووس في آخر أطوار دراساته. لقد بدأ بالأسطورة والنظر في بنيتها في (الأنثروبولوجيا البنيوية) ثم انتهى إلى الاهتمام بمجمايع الأساطير كما قلناه آنفاً.

أساطير بأتم معنى الكلمة و«بنى الأسطورة» في خطابات قد لا تُعدّ مبدئياً من الأساطير وأنداك يمكن ربط بعضها بسبب من بعض واستخراج «الكون الأسطوري عند العرب».

إنّا لا نتعصب لمنهج من المناهج مخلصين له الدين، ولا نسعى إلى التوفيق بين النظريات كلّفنا ذلك ما كلّفنا أو الوقوف منها موقفاً توفيقياً أو انتقائياً يفصلها عن جذورها الفلسفية والتاريخية. كما لا نرى أية فائدة في فرض النظريات والقواعد على مادة التحليل فرضاً جامداً، بل لا بد في اعتقادنا أن يكون منهج عملنا نتيجة جدل بين المادة والمنهج لأن الظواهر دائماً أكثر تنوعاً من أن نحصرها ضمن إطار معين مهما كان. فللأساطير والأنظمة الرمزية عامة أبعاد عدة. ومن التسف أن نقلصها فنجعلها معبرة إما عن حقائق نفسية فقط أو عن «وظيفة اجتماعية» لا غير، مجردين إياها من جميع أبعادها الرمزية أو عن «كليات بشرية» (Universaux) تتجلى من خلال الفكر الأسطوري، أو أن نعدّ إلى فصلها عن مراجعها كما في التحليل البنيوي فنعتبرها نصاً مغلقاً. بل إن بعض المناهج، لكونها نابعة من وجهات نظر مختلفة، هي في الحقيقة متكاملة تكامل النظريات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية، وهو ما يفرض على الباحث عدم إقصائها وهكذا تنجب الوقوع في التجزئة التي لا تربط الجزء بالكل وفي الكليانية التي تزد كل شيء إلى تفسير عام واحد يذوب فيه الخاص.

وإذن، فلا مناص من الاستعانة بجميع مكتسبات العلوم الإنسانية وما تتيحه للباحث من مفاهيم نظرية ومن مناهج تطبيقية. فبذلك يتكامل التفسير الاجتماعي على أساس عدم وجود قطعة بين دائرة الفرد ودائرة المجتمع، ويجد المنهج البنيوي مكانه باعتباره صالحاً لمرحلة الوصف ولا بد منها ضمن عملية التحليل والتأليف والتأويل، ويساعدنا فقه اللغة أي اللسانية التاريخية والفيلولوجيا على تبين طبقات دلالية قد تكون كامنة في صلب اللغة ويساعدنا علم النفس ومعرفتنا بالأنماط الأصلية ورموز الأحلام وهي «رموز اجتماعية» (بمعنى أنها ثقافية) على حل الرموز الأسطورية على أساس جدل الفردي والجماعي والعام والخاص.

لكن لسائل أن يتساءل أية نظرية في التأويل Herméneutique سنعتمد خلال بحثنا هذا؟ وكيف سنفيد عملياً من المناهج المذكورة في صلب عملية تأويل متكاملة؟

إن الأسنسية قد ألغت مفهوم المعنى التقليدي بإلغائها صورة اللغة وفيها مجرد قائمة من المصطلحات - المعنى الحقيقي / والمعنى المجازي. فمعاني الدلائل اللغوية تتقوم من

«قيمتها التمييزية» *Valeur distinctive* فيما بينها ومن علاقاتها مع سائر الوحدات التي من نفس المستوى في اللغة، إذن فالمهم ليس الوحدات في ذاتها بل في ما تقيمه بينها من العلاقات.

أما نظريات التأويل فقد استضادت من هذه المكتسبات اللسانية الحديثة ومن غيرها وصارت تنظر إلى المعنى داخل النص لا على أساس أنه معطى مسبق ونهائي كما كان الشأن في التصورات القديمة المستندة إلى صاحب النص ولكن على أساس أنه جماع عناصر ثلاثة هي الأثر وصاحبه وقارؤه.

فليس للنص في حد ذاته معنى في المطلق وإنما هو أداة لإنتاج معاني تنشأ من العلاقات بين العناصر المكونة له. والمعنى حاصل جهد وعمل ونتيجة تركيب وتأليف يقوم به قارئ في وضعية ما وله ثقافة ما وإحساس ما. ولذلك قد يكون للنص من المعاني بقدر ما له من قراء ويقدر ما أودع فيه من طاقة رمزية وإيحائية ليست بالضرورة ما أراد صاحبه وقصد إليه.

وإذن، فبدل القول بالمعنى الواحد صرنا نقول بتعدد المعاني وهو رأي يستند إلى موقف فلسفي من نسبية الحقيقة، ويصدق هذا أكثر على الأساطير لأن الوحدات المكونة لها رموز تستند إلى وحدات لغوية لها بعد دلالاتها المعجمية ولها أيضاً ديناميتها الخاصة وتطورها عبر التاريخ نظراً إلى أنها قد كانت تعبيراً عن تجارب وجودية سابقة متراكمة. ولذلك، قد يستدعي الرمز والصورة، بفعل تداعي الخواطر، معاني عدة جمّة وفي آن واحد لما نعلمه عن طبيعة الرمز ومنطقه ووظيفته.



## الفصل الثاني

### اساطير الخلق والاصول



## مقدمة:

إن الاهتمام بمبادئ الكون وسائر الموجودات والإنسان لهو من القضايا القديمة التي طرحت وما تزال في ضروب من الخطاب متعددة مختلفة هي الخطاب الفلسفي والخطاب العلمي والخطاب الأسطوري. فهو السؤال المحوري الذي تنبني عليه حركة الاستهتام الفلسفي<sup>(1)</sup>، والقضايا المسماة عند الحكماء بمبحث الوجود (الأنطولوجيا). وهو في العلوم الحديثة من المجالات التي يهتم بها علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلماء الإحاثة (الباليولوجيا). أما في قديم الزمان فنجد صدهاء لدى كثير من الشعوب التي خلفت لنا تراثاً منقوشاً أو مكتوباً شأن مصر القديمة الفرعونية أو بلاد الرافدين (من سومريين وبابلين) أو فلسطين أو الهند أو بلاد اليونان. وكان ذلك الاهتمام مجسداً في صورة أساطير تتناول أصل الكون جملة أو تفصيلاً وما فيه من مختلف الكائنات، وكيف ظهرت إلى الوجود أو أصل عادة من العادات أو مؤسسة من المؤسسات أو حتى ما هو أبسط من ذلك أي سبب تسمية مكان أو جبل أو مدينة أو يوم وما إليها.

وإذن، فإن أساطير الخلق والتكوين تنتزل ضمن أساطير الشعوب القديمة منزلة مرموقة لما لها من صلة بالفكر والفعل أو بالعلم والعمل لاسيما وقد كانت أنموذجاً ومثالاً لسائر أساطير مبادئ الأشياء إما من حيث صيغتها أو من حيث وظيفتها وعلاقتها بالشعائر وسائر مظاهر حياة البشر.

(1) ماكس لوروا (Max Loreau):

La Philosophie comme construction nécessaire du Mythe d'origine in LE TEMPS DE LA Réflexion, 1980, p.315-339.

ولم يشذ العرب سواء قبل ظهور الإسلام أو بعده، عن هذه القاعدة رغم صعوبة القطع في بعض الحالات بنسبة أسطورة ما أو مجموعة من الأساطير بسبب هجرتها في الآفاق وتقلها عبر مختلف أشكال التواصل بين البشر<sup>(2)</sup> وبسبب تفاعلها في حالي النشأة والاقتراس مع الهيئة والنسيج الفكري والثقافي الذي تكون فيه مع ما يطرأ عليها أثناء النقل والرواية والسبك من تغيير بفعل المخيلة الجماعية في المواقف والسياقات المتعددة المتماثلة والمتباينة حتى تعبر عن حقيقة جديدة أو متجددة<sup>(3)</sup>.

فقد احتفظت لنا عديد المصنفات من التفسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والأدب إما بأساطير تصف خلق الكون وترتيبه وهيئة الأرض والسماء، أو بتف أو شذرات خاسطة توجز في وصف الأحداث وتعاقبها وتختصر الجزئيات والتفاصيل اختصاراً. ونحن نرجح أن الروايات القصيرة كالتي نجدتها مثلاً عند الطبري بأسانيداً ومختلف صورها كانت النواة الأولى للروايات الطوال التي أصبحت تتردد في الآثار المتأخرة ولا سيما بداية من القرن الرابع وما يليه، غُفلاً من الإسناد، وعلى أنها «من الأخبار المشهورة والمأثورة» والتي إن هي إلا صورة تأليفية نواتها ما ذكرنا من الأخبار القصار. وليس هنأ، كما قلنا ذلك آنفاً، البحث عن رواية أصلية «صحيحة» محتملة تفرعت عنها سائر الروايات كما أن سابق تحديدنا للأسطورة من وجهة نظرية وعملية يقتضي استقصاء ما يمكن العثور عليه من مختلف رواياتها وعدم استبعاد أية رواية إلا إذا كانت مجرد تكرار لأخرى.

وبناءً على أن قصة الخلق كانت تكتسب دلالاتها الخاصة من خلال تمايز الروايات بعضها عن بعض ثم من خلال مدى تميزها عن سائر الأساطير التي تنسب إلى الشعوب القديمة وكانت لها مصدر أو متوالاً، فإن هذا الفصل بالذات من بحثنا يقتضي المقارنة منهجاً داخلياً أي من خلال جدل تلك النصوص طولها وقصيرها في ما بينها، وهذا بعد أول. وخارجياً أي من خلال جدلها مع ما كان رائجاً لدى اليهود والنصارى من أساطير «أهل الكتاب» لا سيما ما اصطلاح على تسميته بالإسرائيليات منها، وقد استقى قسم منها

(2) انظر: ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 576-580 وكراب: *Genèse de la Mythologie*، ص 312 وهوك (Hook): *Middle Eastern Mythology*، ص 13.

(3) انظر: مثلاً قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس أسطورة ذي القرنين أو رحلة بولوقيا.

(4) انظر فصل «الأساطير اليهودية» ومنها أساطير الخلق. وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى وقد عقد فيه مقارنة بين الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين و«الإينوما إيليش»، ملحمة الخلق البابلية.

لا بأس به من معين أساطير السومريين والبابليين والكتنانيين<sup>(5)</sup>. وقد مكنتنا الجمع بين الروايات الطويلة والقصيرة من تأليف «روايات جامعة» أو روايات أمهات، لا على أساس التسلسل الزمني ولا على أساس الانتقاء والتفضيل ولكن على أساس اعتبار جميعها «خطاباً أسطورياً» يندرج ضمن نظام أسطوري<sup>(6)</sup> هو الذي يربط بين الجزء والكل وهو الذي يمكن من تأويل كليهما على الرغم من الفروق والاختلافات والتناقضات.

وقد انطلقنا من ثلاث روايات طوال أساسية أو جامعة اعتبرناها أمهات واتخذنا كلاً منها مرجعاً لمثيلاتها وقريناتها من الطوال والقصار أو حتى من الشذرات التي تمثل أساطير بأنم معنى الكلمة أو حكايات أسطورية إلا أنها لا تخلو من سمة أو سمات أسطورية تمت فعلاً أو ذاتاً ضمن عملية الخلق لأنها أكمل ما عثرنا عليه من حيث وفرة العناصر وتعدد السمات الأسطورية ومن حيث كثرة اطرافها في تراثنا المكتوب - وذلك دليل قاطع على أن «الرقابة الاجتماعية» قد سمحت بتداول تلك الروايات<sup>(6)</sup>.

أما الرواية الجامعة الأولى، فهي أسطورة تتردد في المصادر السنية<sup>(7)</sup> وهي فيها لا على أنها أسطورة. وهذا طبيعي، فلا أساطير إلا أساطير الآخرين. ونجدها ضمن ثلاثة مجالس من قصص الأنبياء للثعلبي النيسابوري (427هـ) هي «مجلس في صفة خلق الأرض» و«مجلس في ذكر خلق السماوات وما يتصل به» و«مجلس في قصة آدم عليه الصلاة والسلام».

أما الثانية، فهي رواية شيعية تنسب إلى علي بن أبي طالب. أوردتها المسعودي بنصها بعد رواية سنية منسوبة إلى ابن عباس وتختلف عن الأولى اختلافاً بيناً لا سيما في جمعها بين خلق الكون وخلق الإنسان وترتيب المخلوقات والغاية التعليمية الواضحة من خلال الانقلاب الذي يطرا على السرد<sup>(8)</sup> في آخرها فإذا هي إلى الخطبة السياسية أعلق وبالدعوة السياسية الدينية الحق.

---

(5) نستعمل هذا المصطلح بمعنى منظومة من الأساطير أو ميولوجيا.

(6) وهو أمر يذكرنا بمفهوم الإجماع.

(7) اعتمدها عبدالمعين خان في أطروحته ولم يحللها كما ينبغي. وضمتها مصطفى الجوزو منتخباته من الأساطير والخرافات العربية مقتصرًا على القسم الأول منها أي المتعلق بخلق الكون.

(8) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 31-32 ينقلب السرد إلى تمجيد لأهل البيت ودعوة إلى التمسك بولايتهم.

أما الرواية الثالثة، فمتأخرة ومن مصدر «شعبي»<sup>(9)</sup> وقد رجح لدينا بعد النظر أنها تؤلف على نحو ما بين الروایتين السنية والشيعية شكلاً، مع إغراق واضح في الخيال عند وصف خلق الكون بما فيه ولا سيما خلق آدم. فقد مزجت بين خلق الكون وخلق الإنسان مثلما هو الشأن في الرواية الشيعية ولكن ذلك كان في سياق تكريس رؤية للخلقية مستمدة من تصور للتاريخ. أما الروايات القصيرة منها فهي الأخبار الموثقة في طيات كتب التفسير والقصص والتاريخ والأدب والمنسوبة إلى كعب الأحبار وأبي هريرة وابن عباس وابن مسعود ووهب بن منبه وابن اسحاق. وإذا انطلقنا من أسطورة الخلق برواياتها المتعددة واتخذنا الرواية السنية من عرائس المجالس «أسطورة مرجعاً معتبرين ما سواها بمشابة متممات لها، سواء في ذلك لدينا الطويلة منها والقصيرة، ودون أن نعد هذا الترتيب ترتيباً تفضيلاً، أمكننا أن نتناول منها جوانب متعددة هي التالية: الأسطورة من حيث هي قصة فيها وقائع وأحداث «وشخصيات»<sup>(10)</sup>، ومن حيث هي سرد أي طريقة تُروى بها تلك الوقائع والأحداث وتعرض، وثالثاً من حيث أنها تقدم لنا رؤية للعالم وكيف نشأ وعلى أي نسق وترتيب ثم ما هو موقع كل عنصر ضمن سائر العناصر، ونعني من ذلك بالخصوص تصوره للسماء أو السماوات وتصورهم للأرض أو الأرضين السبع.

ولما كانت قصة الكون في ما عثرنا عليه من النصوص موزعة في بعض الأحيان إلى قسمين كبيرين وأن الحديث فيها عن خلق الإنسان يشغل آخر مرحلة من عملية الخلق بل يشكل قسماً عظيماً يمكن أن يكون قائم الذات، اعتبرنا أساطير الخلق مشتملة على قسمين كبيرين أو وحدتين دالتين كبيرين هما خلق الكون وخلق الإنسان ولنا عنهما أساطير «درامية» أي حديثة وتتصل بهما صورة أسطورية عن الكون بسماواته السبع وأراضيه السبع أيضاً وما تشتمل عليه كل منها<sup>(11)</sup>.

ويجدر بنا أن نبه إلى أن الأسطورة المرجع التي منها انطلقنا هي التي أملت علينا

(9) دقات الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبدالرحيم بن أحمد القاسمي ط التجاني الحمدي. تونس مطبعة المنار.

(10) نستعمل هذا المصطلح بالمعنى القصصي.

(11) بعض النصوص تفصل بين خلق الكون وخلق الإنسان وبعضها يجمع بينهما مثل أسطورة الخلق الشيعية كما ذكرنا.

المنهج الذي تبلور لدينا من خلال معالجة الأساطير عامة وأساطير العرب خاصة، ومن وجهتين نظرية وتطبيقية. فلنبداً باستعراض وصفي للنصوص قبل أن نعمد إلى قراءتها قراءتين الأولى وصفية زمانية بمعنى أننا نستعرض ضمنها أساطير الخليقة من حيث جريانها في مجرى الزمان والثانية آنية تأليغية ننظر من خلالها إلى جميع تلك المادة بصفتها نظاماً أسطورياً جامعاً.

## 1 - أساطير خلق الكون:

### 1.1 - الأسطورة المرجع 1:

«روت الرواة بالفاظ مختلفة ومعانٍ متفحة أن الله تعالى لما أراد أن يخلق السماوات والأرض خلق جوهره خضراء أضعاف طباق السماوات والأرض. ثم نظر إليها نظرة هبة فصارت ماء.

ثم نظر إلى الماء فغلا وارتفع منه زيد ودخان وبخار وأرعد من خشية الله. فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة. وخلق الله من ذلك الدخان السماء. فذلك قوله تعالى: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أي قصد إلى خلق السماء. وخلق من ذلك الزيد الأرض.

فأول ما ظهر من الأرض على وجه الماء مكة. فدحا الله الأرض من تحتها فلذلك سميت أم القرى يعني أصلها. وهي قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾.

ولما خلق الله الأرض كانت طبقات واحدة ففتتها وصيرها سبعاً. وذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾.

ثم بعث الله تعالى من تحت العرش ملكاً فهبط إلى الأرض حتى دخل تحت الأرضين السبع فوضعهما تحت عاتقه إحدى يديه في المشرق والأخرى في المغرب باسطين قابضتين على قرار الأرضين السبع حتى ضبطهما.

فلم يكن لقدميه موضع قرار فاهبط الله تعالى من أعلى الفردوس ثوراً له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة وجعل قرار قدمي الملك على سنامه.

فلم تستقر قدماه فأحدر الله تعالى ياقوته خضراء من أعلى درجة من الفردوس غلظها مسيرة خمسمائة عام فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه فاستقرت عليها قدماه، وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض وهي كالحسكة تحت العرش ومنخر ذلك الثور في البحر فهو يتنفس كل يوم نفساً. فإذا تنفس مد البحر وإذا رد نفسه جزر البحر.

ولم يكن لقوام الثور موضع قرار فخلق الله صخرة خضراء غلظها كغلظ سبع سماوات وسبع أرضين فاستقرت قوائم الثور عليها. وهي الصخرة التي قال لقمان لابنه ﴿يَا بُنَيَّ



إِنِّهَا إِنَّ تَكْ مِنْكَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ - الْآيَةُ ﴿ روي أن لقمان لما قال له هذه الكلمة انقضت نفسه من هيبتها ومات وكانت آخر مواعظته .

فلم يكن للصخرة مستقر، فخلق الله تعالى نوناً وهو الحوت العظيم واسمه «لوتيا» وكنيته «بلهوت» ولقبه «بهموت»، فوضع الصخرة على ظهره وسائر جسده خال .

قال: والحوث على البحر والبحر على متن الريح والريح على القدرة وثقل الدنيا وما عليها حرفان من كتاب الله تعالى . الجبار كوني فكانت . فذلك قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُنَا لَيْشِيءٌ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ .

وقال كعب الأحبار: إن إبليس تغلغل إلى الحوت الذي على ظهره الأرض فوسوس إليه وقال له: أتدري ما على ظهرك يا «لوتيا» من الأمم والدواب والشجر، والجبال وغيرها؟ لو نفضتهم أو ألقيتهم عن ظهرك أجمع لكان ذلك أربع لك . قال: فهم «لوتيا» أن يفعل ذلك فبعث الله تعالى إليه دابة فدخلت في منخره فوصلت إلى دماغه . فعج الحوت إلى الله تعالى منها فأذن الله لها فخرجت . قال كعب الأحبار: فوالذي نفسي بيده إنه لينظر الله إن هم بشيء من ذلك عادت كما كانت . وهذا الحوت الذي أقسم الله به فقال: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ .

ثم قالوا: إن الأرض كانت تتكفأ على الماء كما تتكفأ السفينة على الماء فأرسلها الله تعالى بالجبال وذلك قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَادٌ﴾ . وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ - يعني لكيلا تتحرك بكم .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: أول ما خلق الله الأرض عجت وقالت يا ربّ يجعل عليّ بني آدم يعملون عليّ الخطايا ويلقون عليّ الخبائث . فاضطربت فأرسلها الله تعالى بالجبال فأقرها وخلق الله جبلاً عظيماً من زبرجدة خضراء خضرة السماء منه يقال له جبل قاف فأحاط بها كلها وهو الذي أقسم الله به فقال: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ .

وقال وهب: إن ذا القرنين أتى على جبل قاف فرأى حوله جبلاً صغيراً .

فقال له : من أنت؟

قال : أنا قاف .

قال : فأخبرني ما هذه الجبال التي حولك؟

فقال هي عروقي : فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحركت عرقاً من عروقي فتزلزل الأرض المتصلة به .

فقال يا قاف أخبرني بشيء من عظمة الله تعالى . فقال إن ورائي أرضاً لمسيرة خمسمائة عام من جبال الثلج يحطم بعضها بعضاً . ومن وراء ذلك جبال من البرد مثلها لولا ذلك الثلج والبرد لاحتقرت الدنيا من حر جهنم . قال زدني . فقال إن جبريل عليه السلام واقف بين يدي الله تعالى ترعد فرائضه فيخلق الله من كل رعدة مائة ألف ملك وهم صفوف بين يدي الله تعالى منكسور رؤوسهم لا يؤذن لهم في الكلام إلى يوم القيامة فإذا أذن الله تعالى لهم في الكلام قالوا لا إله إلا الله وهو قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ يعني لا إله إلا الله .

تشتمل هذه الأسطورة المرجع 1.1 على غرض أساسي هو تصوير خلق الكون / الأرض . وفيها غرض ثان لا يقل عن سابقه أهمية ألا وهو تصوير هيئة الكون وعلى أي شيء استقرت الأرض بعد الخلق . وعلاوة على ذلك فهي تضم أساطير ثانوية فرعية تعليلية إما من قبيل تعليل تسمية مكة بأَمِّ القرى ، أو بيان سبب ظاهرة طبيعية مثل المد والجزر أو الزلزال أو أسطورة جبل قاف الذي معدنه زبرجدة خضراء والمحيط في تصورهم بالدنيا .

وتحتوي أخواتها من الروايات 2.1 و 3.1 و 4.1 على جانب مما في الأسطورة المرجع 1.1 ، إلا أنها تختلف معها في بعض الجوانب إما بالزيادة أو بالنقص أو بالتحويل :

أما في رواية المسعودي عن ابن عباس 2.1 مثلاً فلنا تصور لظهور الخليفة كيف تم وتوزيع للمخلوقات على مختلف أيام الأسبوع وتعليل لتسمية يوم الجمعة واستعراض لكل طبق من طباق السماوات السبع ومن أي معدن جبل . إلا أنها خالية من أحد العناصر الأسطورية التي هي الثور الأسطوري الحامل للملك في الأسطورة المرجع 1.1 وهي تبعاً

(12) عن الثعلبي : عرائس المجالس ، ص 54-3 .

لذلك خالية من تفسير ظاهرة المد والجزر تفسيراً أسطورياً وأن المتسبب فيه تنفس الثور أو رده النفس.

أما رواية المقدسي 3.1<sup>(13)</sup> فتشتمل على أحاديث متضاربة تنسب إلى ابن عباس وأخرى إلى وهب بن منبه وعبدالله بن سلام عنوانها «ذكر قول الإسلام في المبادئ»، وفيها كيف نشأ الكون ومبدأ جميع الكائنات<sup>(14)</sup>. كما تشتمل على ما ينسب إلى وهب من أخبار تصور الكون وعلى أي شيء استقرت الأرض عندما خلقت «وكانت تكفأ مثلما تكفأ السفينة» وجميع العناصر الأسطورية التي في الرواية 1.1 بما في ذلك الثور والحوث. كما أنها تفسر المد والجزر التفسير الأسطوري الذي رأينا وتعرض إلى أسطورة جبل قاف وتفسر في خاتمة المطاف نهاية العالم وأن الحوث والثور هما المتسببان فيها ثم تقدم لنا صورة وصفية للكون.

أما رواية الدميري (4.1) عن وهب فليس فيها إلا مقطع سردي يروي صورة الكون وكيف استقر بعد قلق مع اختلاف طفيف عن سابقتها يتصل بالصخرة التي استقرت عليها قديماً الملك ويتسمية الثور ويدعى «كيوثا» وهي تسمية لم نثر عليها في سائر الروايات.

## الأسطورة 2.1

بخلاف الأسطورة السابقة وقد وردت في كتاب من كتب قصص الأنبياء للعظة والاعتبار فإن هذه الرواية وردت في موسوعة أدبية هي مروج الذهب للمسعودي بعد رواية تشبه الرواية الأولى إما بسبب عدم اقتناع من المسعودي بها أو لإيراداً لمختلف الروايات على ما يقتضيه التأليف قديماً.

«ذكر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) أن الله تعالى حين شاء تقدير الخليقة وقرء البرية وإبداع المبدعات. نصب الخلق في صور كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء، هو في انفراد ملكوته وتوحد جبروته. فأساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه، فسطع.

(13) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1 و ج 2 الفصل 6 في ذكر ابتداء الخلق والفصل 6 «في ذكر اللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة والصور والميزان والحوض والأعراف والثواب والعقاب والحجب وسدرة المنتهى».

(14) من المقيّد أن نذكر أن المقدسي لا يقبل جمع ما ذكر من الروايات ويحفظ عن سوقها ويعلق على ما يمكن عن وهب بقوله «وذهب بعضهم» (ج 2 ص 49) وزعم وهب (ج 2 ص 49)، ويتردد في قبولها معلقاً: «فإن صحت فما خلقها على الله بعزيز وإن لم تكن من اختراع أهل الكتاب وتزوير القصص لكلها فثبيل ونشبه والله أعلم»، (ج 2 ص 50).

ثم اجتمع النور في وسط الصور الخفية: فوافق ذلك صورة نبينا محمد ﷺ. فقال الله عز وجل من قاتل: أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي من أجلك أسطح البطحاء وأمرج الماء وأرفع السماء وأجعل الشواب والعذاب والجنة والنار وأنصب أهل بيتك لك هداية وأوتيتهم من مكنون علمي ما لا يخفى عليهم دقيق ولا يغيب عليهم خفي وأجعلهم حجتي على يرثي والمتهين على قدرتي ووحدايتي.

ثم أخذ الله سبحانه الشهادة بالربوية والإخلاص بالوحدانية، فبعد أن أخذ ما أخذ من ذلك شاب بصفات الخلق انتخاب محمد وآله وأراهم أن الهداية معه والنور له والإمامة في أهله تقديماً لسنة العدل وليكون الاعذار متقدماً.

ثم أخفى الله الخليفة في غيبه وغيّبها في مكنون علمه، ثم نصب العوالم وسط الزمان ومرج الماء وأثار الزبد وأهاج الدخان. فطفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء وأخرج من الماء دخاناً فجعله السماء. ثم استجابهما إلى الطاعة فأذعنا بالاستجابة. ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار أبدعها وأرواح اخترعها وقرن بتوحيده نبوة محمد ﷺ. فشهرت في السماء قبل مبعثه في الأرض.

فلما خلق الله آدم أبان الله فضله للملائكة وأراهم ما خصه به من سابق العلم من حيث عرفهم عند استنابته إياه أسماء الأشياء. فجعل الله آدم محراباً وكعبة وباباً وقبلة، أسجد الله الأبرار والروحانيين الأنوار.

ثم نبه آدم على مستودعه وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماماً عند الملائكة فكان حظ آدم من الخير بمستودع نورنا.

ولم يزل الله يخفي النار تحت الزمان إلى أن فضل محمداً في طاهر القنوت فدعا الناس ظاهراً وباطناً وندبهم سرّاً وإعلاناً واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذرة قبل النسل فمن وافقه قبس من مصباح النور المتقدم اهتدى إلى سره واستبان واضحة أمره ومن أبلسه الغفلة استحق السخط.

ثم انتقل النور إلى عزائزنا ولمع مع أئمتنا فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض فبنا النجاة ومنا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور ومهدينا تنقطع الحجج خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور. فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموجودين وحجج رب العالمين.

فليهنّ بالنعمة من تمسك بولايتنا وقبض على عروقنا.

هذا ما روي عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عن محمد بن علي عن علي بن الحسين عن الحسين بن علي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب<sup>(15)</sup>.

تناول أسطورة الخلق الشيعية<sup>(16)</sup> المنسوبة إلى علي بن أبي طالب تصوير «تقدير الخليقة وذرة البرية وإبداع المبدعات»<sup>(17)</sup>. وتدل بنيتها والمصطلحات المستعملة فيها والقضايا المطروحة على أنها تحمل سمة الأثر الخطابي الشفوي كما تدل على أنها قد سَطُرَت في مرحلة متأخرة تقارن على الأقل اكتمال المذاهب واتضاح معالمها واستقرار مبادئها.

فقصّة الخلق فيها مختلفة عن قصة الخلق السنيّة اختلافاً بيّناً. ذلك أنها خالية من بعض العناصر الأسطورية التي رأينا مثل الحوت والثور والكمك والملك الحامل للأرض تحت عاتقه، وإن لم تخل مع ذلك من تصوير أسطوري / لا تاريخي لخلق الكون وسائر المبدعات لا سيما مبدأ الخلق ثم أطواره وأنه كان في البدء خلقاً أولاً على أساس التقدير والإحصار والإخفاء. عقبه خلق ثان جسماني فيه خلق آدم وتبوأ منزلة تختلف عن المنزلّة التي تنزله إياها الأسطورة السنية.

أما المصطلحات والمفاهيم المستعملة والمتصلة بالخلق - (من تقدير وذرة وإبداع) أو بقضية الإمامة وما يتفرع عنها من المسائل العقائدية والسياسية من قبيل التوحيد والعدل والولاية، ثم اختزال التاريخ الإسلامي وانقلاب السرد إلى خطاب إيديولوجي واضح يستند إلى أنّ جميع الكائنات نابعة من أصل أول نوراني، وأن ذلك النور الذي تم منه انتقل إلى أئمة الشيعة وأهل البيت، فتدعم ذلك التصور الديني تدعيماً وإذا المهدي المنتظر الذي تبشر به الأسطورة الشيعية والذي وبه تنقطع الحجج خاتمة الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور هو اكتمال الحلقة إذ يرتبط الماضي الأسبق (الخلق في حالة الإحصار) بالماضي (الخلق الثاني) فإذا تصوير خلق الكون تأسيس لدعوة وإذا نحن

(15) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36.

(16) المصدر السابق ج 1 ص 35 - 36. من المفيد البحث في الأسطورة والإيديولوجيا. فهذه الأسطورة ترمي إلى تثبيت مثال وأنموذج للخلق تنجر عنه رؤية للتاريخ ودعوة إلى سلوك يقوم على الامتثال إلى ما تتضمنه تلك الرؤية من قيم.

(17) الرواية 3.1 في دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها.

خيال نص يحمل أبعاداً رمزية تختلف اختلافاً بيناً عن تلك التي نجدها مثلاً عند أهل السنة<sup>(18)</sup>.

أما الرواية الثالثة 1.3 فرواية عجيبة إذا قسناها بأسطورتنا المرجع 1.1 على اختلاف رواياتها، فخلق الكون فيها قد تم على نحو أسطوري يمتزج فيه الخيال الخلاق برؤية للكون والمجتمع، ومما تجدر الإشارة إليه - ولا بد أن لذلك دلالة ما - أنها تذكرنا من حيث شكلها بالأسطورة الشيعية لأنها تصور خلق كل شيء من مبدأ أول هو النور وبالذات نور محمد:

«خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاوس»<sup>(19)</sup>. كما أنها تكرر نظرة سنية. فعملية الخلق فيه هي في آن وضع لأسس العقيدة الإسلامية السنية بتقديم خلق الخلفاء الراشدين على سواهم، مثلما فعلت الأسطورة الشيعية إذ قدمت أهل البيت، حتى على الكون بجمع ما فيه من الكائنات كما أنها تقنين لأسس التمايز الاجتماعي بل وتنضيد الأمم تنضيداً تفاضلياً بحسب ما تنسب إليه من ملل ونحل ولا شك أن هذه الأسطورة قائمة على نظام رمزي خفي ينبغي لنا البحث عنه من خلال تقاطع أسطورة خلق آدم/الانسان من أقاليم الأرض مثلما هي مروية عن ابن عباس ووهب بن منبه.

أما الرواية 2.3 عن السيوطي<sup>(20)</sup> فلا تختلف عن أختها السابقة إلا في بعض الجزئيات الطفيفة مثل عدم ذكرها لخلق الخلفاء الراشدين قبل خلق الكون إلا أنها تصلح للمقارنة وإبراز العناصر المفيدة.

### الأسطورة 3.1

وقد جاء في الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فسمها شجرة اليقين ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاوس ووضعه على تلك الشجرة. فسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة. ثم خلق امرأة الحياة فوضعت باستقباله. فلما نظر الطاوس فيها رأى صورته أحسن صورة وأزين هيئة فاستحي من الله تعالى، فغرق فقطر منه ست قطرات.

(18) المصدر السابق ص 2.

(19) المصدر السابق ص 2 - 5 على هامش الأولى.

(20) التاريخ الطبري: ج 1 ص 26 وروايات أخرى مماثلة لهذه ص 16 - 17. والبيد والتاريخ للمقدمي ج 1 ص 146.

فخلق الله من القطرة الأولى أبا بكر رضي الله عنه، وخلق من القطرة الثانية عمر رضي الله عنه ومن القطرة الثالثة عثمان رضي الله عنه ومن القطرة الرابعة علياً رضي الله عنه ومن القطرة الخامسة الورد ومن القطرة السادسة الأرز.

ثم سجد ذلك النور المحمدي خمس مرات فصارت علينا تلك السجودات فرضاً مؤقتاً ففرض الله تعالى خمس صلوات على محمد وأمه.

ثم نظر الله تعالى إلى ذلك النور مرة أخرى فعرق حياء من الله. فمن عرق أنفه خلق الله الملائكة، ومن عرق وجهه خلق العرش والكرسي واللوحي والقلم والشمس والقمر والحجب والكواكب وما كان في السماء. ومن عرق صدره خلق الأنبياء المرسلين والشهداء والصالحين. ومن عرق ظهره خلق الله البيت المعمور والكعبة وبيت المقدس وموضع المساجد في الدنيا، ومن عرق حاجبيه خلق أمة محمد من المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، ومن عرق أذنيه خلق أرواح اليهود والنصارى والمجوس وأشباه ذلك من الملحدين والجاحدين والمنافقين ومن عرق رجله خلق الأرض من المشرق إلى المغرب وما فيها.

ثم قال تعالى لذلك النور أنظر أمامك يا نور محمد. فنظر فرأى أمامه نوراً ومن ورائه نوراً وعن يمينه نوراً وعن يساره نوراً وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم. ثم سبح ذلك النور سبعين ألف سنة.

ثم خلق الله نور الأنبياء من نور محمد ﷺ. ثم نظر إلى ذلك النور فخلق منه أرواحهم يعني خلق أرواح الأنبياء من عرق روح محمد ﷺ، وخلق أرواح أمم هؤلاء الأنبياء من عرق أرواح أنبيائهم يعني أرواح كل أمة خلقت من عرق روح نبيها وخلقت أرواح المؤمنين من أمة محمد من عرق محمد ﷺ. فقالوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

ثم خلق قنديلاً من العقيق الأحمر يرى ظاهره من باطنه. ثم خلق صورة محمد ﷺ كصورته في الدنيا. ثم وضعها في القنديل فقام فيه كقيامه في الصلاة ثم طافت أرواح الأنبياء حول نور محمد ﷺ فسبحوا وهللوا مقدار مائة ألف سنة. ثم أمر الله تعالى كل الأرواح لينظروا إليها.

فمنهم من رأى رأسه فصار خليفة وسلطاناً بين الخلائق ومنهم من رأى جبهته فصار أميراً عدلاً ومنهم من رأى عينيه فصار حافظاً لكلام الله تعالى ومنهم من رأى حاجبيه فصار

نقاشاً ومنهم من رأى أذنيه فصار مستمعاً ومنهم من رأى خديه فصار محسناً وعاقلاً ومنهم من رأى شفتيه فصار وزيراً ومنهم من رأى أنفه فصار حكيماً وطيباً وعطافاً ومنهم من رأى فمه فصار صائماً ومنهم من رأى سنه فصار حسن الوجه من الرجال والنساء ومنهم من رأى لسانه فصار رسولاً بين السلاطين ومنهم من رأى حلقه فصار واعظاً ناصحاً ومؤذناً ومنهم من رأى لحيته فصار مجاهداً في سبيل الله .

ومنهم من رأى عنقه فصار تاجراً ومنهم من رأى عضديه فصار فارساً وسيافاً .  
ومنهم من رأى عضده الأيمن فصار حجاجاً ومنهم من رأى عضده الأيسر فصار جاهلاً .  
ومنهم من رأى كفه الأيمن فصار صرافاً وطراراً ومنهم من رأى كفه الأيسر فصار كيالاً .  
ومنهم من رأى يديه فصار سخياً وكيساً ومنهم من رأى كفه الأيسر فصار بخيلاً .  
ومنهم من رأى كفه الأيمن فصار طبائخاً ومنهم من رأى أنامله اليسرى فصار كاتباً .  
ومنهم من رأى أصابع يده اليمنى فصار خياطاً ومنهم من رأى أصابع اليسرى فصار حداداً .

ومنهم من رأى صدره فصار عالماً ومكرماً مجتهداً .  
ومنهم من رأى ظهره فصار متواضعاً ومطيعاً لأمر الشر .  
ومنهم من رأى جنبه فصار غازياً .  
ومنهم من رأى بطنه فصار قانعاً وزاهداً .  
ومنهم من رأى ركبتيه فصار راکعاً وساجداً .  
ومنهم من رأى رجله فصار صياداً .

ومنهم من رأى تحت قدميه فصار ماشياً .  
ومنهم من رأى ظله فصار مغنياً وصاحب طنبور .  
ومنهم من لم ير شيئاً فكان يهودياً أو نصرانياً أو كافراً أو مجوسياً .  
ومنهم من لم ينظر شيئاً فصار مدعيّاً للربوبية كالفراعة وغيرهم من الكفار .

واعلم أن الله تعالى أمر الخلق بالصلاة على صورة اسم أحمد ومحمد فالقيام كمثل الألف . والركوع كالحاء ، والسجود كالميم ، والقعود كالذال . وخلق الخلق على صورة اسم محمد ﷺ .



فالرأس مدور كالميم، واليدان كالحاء، والبطن كالميم الثانية، والرجلان كالذال»<sup>(21)</sup>.  
وتعقب هذه الرواية الأولى المصورة لخلق العالم طبيعة ومجتمعاً رواية أخرى فيها  
تصوير لخلق آدم متعدد المصادر عن ابن عباس وعن كعب الأحبار.

[في خلق آدم]

«قال ابن عباس: رضي الله عنهما خلق الله تعالى جسد آدم من أقاليم الدنيا، فرأسه  
من تراب الكعبة و صدره من أقطار الأرض و بطنه من تراب الهند و يده من تراب المشرق  
ورجلاه من تراب المغرب».

وفي رواية أخرى: قال وهب بن منبه: «خلق الله آدم عليه السلام من الأرضين السبع.  
فرأسه من الأرض الأولى وعنقه من الأرض الثانية و صدره من الأرض الثالثة و يده من  
الرابعة وظهره و بطنه من الخامسة و فخذيه و عجزه من السادسة و ساقاه من السابعة».

وفي رواية أخرى قال ابن عباس رضي الله عنهما:  
«خلق الله تعالى آدم عليه السلام فرأسه من تراب بيت المقدس، ووجهه من تراب  
الجنة وأذناه من تراب طور سيناء و جبهته من تراب العراق وأسنانه من تراب الكوثر و يده  
اليمنى مع الأصابع من تراب الكعبة و يده اليسرى من تراب فارس ورجلاه مع ساقيه من  
تراب الهند وعظمه من تراب الجبل».

وعورته من تراب بابل وظهره من تراب العراق و بطنه من تراب خراسان وقلبه من تراب  
الفردوس ولسانه من تراب الطائف وعينه من تراب الحوض».

ولما كان رأسه من تراب بيت المقدس صار موضع العقل والفطنة والنطق،  
ولما كان أذناه من تراب طور سيناء صار موضع استماع النصيحة،  
ولما كانت جبهته من العراق صارت موضع السجود لله تعالى،  
ولما كان وجهه من تراب الجنة صار موضع الحسن والزينة،  
ولما كانت أسنانه من الكوثر صارت موضع الحلوة،  
ولما كانت يده اليمنى من الكعبة صارت موضع البركة والمعونة في المعيشة والجود.  
ولما كانت يده اليسرى من فارس صارت موضع الطهارة والاستنجاء

(21) دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها.

ولما كانت بطنه من خراسان صارت موضع الجوع  
ولما كانت عورته من بابل صارت موضع الشهوة والغل والغش  
ولما كان عظمه من الجبل صارت موضع الصلابة  
ولما كان قلبه من الفردوس صار موضع الإيمان  
ولما كان لسانه من الطائف صار موضع الشهادة والتضرع والدعاء إلى الله .

وجعل فيه تسعة أبواب سبعة في الرأس عيناه وأذناه ومنخراه وفمه واثنان في بدنه قلبه  
ودبره .

وجعل له الحواس الخمس البصر في العين والسمع في الأذنين والذوق في الفم  
واللمس في اليدين والشم في الأنف .

ويقال : لما أراد الله أن ينفخ الروح في آدم عليه السلام أمر الله تعالى الروح أن تدخل  
فيه . ويقال إن الروح دخلت من دماغه فاستدارت فيه مقدار مائتي عام ثم نزلت الروح في  
عينيه فنظر إلى نفسه فراها طيناً يابساً فلما أبلغ إلى أذنيه سمع تسبيح الملائكة ثم نزلت  
خيشومه فعطس فلما فرغ من عطاسه نزلت الروح من فمه ولسانه وأذنيه لقته الله تعالى أن  
يقول « الحمد لله » فأجابه به « يرحمك ربك يا آدم » ثم نزلت الروح إلى صدره فجعل القيام  
فلم يمكنه وذلك قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا ۝ ﴾ . فلما وصلت الروح إلى جوفه  
اشتتهى الطعام ثم انتشرت الروح في كل جسده فصار لحماً ودماً وعروقاً وأعصاباً ، ثم  
كساه الله تعالى لباساً من ظفر يزداد كل يوم حسناً وجمالاً فلما قارف الذنب بدل الله هذا  
الظفر بالجلد وبقيت منه من أنامله ليذكر ذلك أول حاله فلما أتم الله خلق آدم عليه  
السلام ونفخ فيه الروح وألبسه من لباس الجنة ونور محمد يلمع في وجهه كالقمر ليلة  
البدر . ثم رفع على سرير وحمل على أعناق الملائكة قال الله تعالى لهم طوفوا به  
السموات بسريره ليرى عجائبها وما فيها فيزداد يقيناً . فقالت الملائكة ربنا سمعنا وأطعنا  
فحملته الملائكة على أعناقها وطافت به السموات مقدار مائة عام .

ثم خلق فرس من المسك الأبيض والأذفر يقال له ميمون وله جناحان من الدر  
والمرجان فركبه آدم عليه السلام وجبرئيل أخذ بلجامه، ومكائيل عليه السلام عن يمينه ،  
وإسرافيل عليه السلام عن يساره . وطافوا به السموات كلها وهو يسلم على الملائكة  
فيقول السلام عليكم فيقولون وعليكم السلام . فقال الله تعالى « يا آدم هذه تحيتك وتحية  
المؤمنين من ذريتك فيما بينهم إلى يوم القيامة » .

إن هذه الأسطورة البدئية المتأخرة زماناً والتي لا تختلف في بنيتها عن بنية الأسطورة الشيعية التي ساقها السعودي في مروج الذهب المصورة لبداية الخليقة على مرحلتين مرحلة نورانية على طريق الإضمحار ومرحلة جسمانية ثانية تم فيها خلق آدم، لجديرة بدراسة مستقلة باعتبارها نصاً متكاملًا يحتوي على رؤية شاملة للكون والمجتمع أي على فلسفة وإيديولوجيا بل إنها لجديرة بدراسة مقارنة والأسطورة الشيعية/ المرجع باعتبارها تحاكيا شكلاً وتحاربها مضموناً وتبوّء الخلفاء الراشدين سلم الخليقة وتدرجها منزلة مرموقة مثلما يبوّء الشيعة أهل البيت فيجعلون وجودهم سابقاً لوجود آدم بل إنها لتجسم من حيث بنيتها الرمزية ومقولاتها الفكر الأسطوري ويتجلى من خلال تصور الفضاء والزمان الأول المقدس الذي تأسس فيه كل شيء، وفي هذا الإدراك الحدسي للعالم الخالي من أي حد فاصل واضح بين مختلف مجالات الواقع الموضوعي أو بين الاسم والمسمى، نجد لها شبيهاً ومثيلاً في كثير من الأساطير العالمية<sup>(22)</sup>.

ونسوق في هذا المضممار مثالين اثنين:

أما الأول فتجلى من خلاله هذه النظرة إلى الإنسان ثمرة هذا العالم أو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير وهي الصورة التي نجدها لدى مختلف الشعوب القديمة مثل سكان بلاد الرافدين<sup>(23)</sup> والهنود المهادرية، «ويزعمون أن المبدأ ثلاثة إخوة أحدهم مهادرز قام أخواه بالمكر به فعثرت به دابته فسقط ميتاً فسلخا جلده وبسطاه على وجه العالم فصارت من جلده هذه الأرض ومن عظامه الجبال ومن دمائه الأودية والأنهار ومن شعره الأشجار والنبات»<sup>(24)</sup>، والصينيين «والباتو» في أفريقيا<sup>(25)</sup> كما نجدها على أساس التشبيه والتمثيل أو الحقيقة عند بعض الفرق الإسلامية مثل الشيعة «فالطين صورته والعظم في جسده بمنزلة الشجرة والأرض».

والدم في جسده بمنزلة الماء في الأرض ولا قوام للأرض إلا بالماء.  
ولا قوام لجسد الإنسان إلا بالدم.

(22) انظر على سبيل المثال خصائص الفكر الأسطوري عند أرنست كاسير: فلسفة الأشكال الرمزية ج 2 ص 65 - 66 - 86 وآ. فراكنفورت وثوركلد جاكوبسون: ما قبل الفلسفة ص 13 - 40 ونحن ندرسها في الفصل السابع: الكون الأسطوري عند العرب.

(23) ثوركليد جاكوبسون «أرض الرافدين» ضمن كتاب ما قبل الفلسفة ص 154 - 155.

(24) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 144.

(25) معجم الأساطير. ليف بنغوا ص 250.

والشعر على جسده كالعشب على وجه الأرض.  
والمخ رسب الدم والزبد له.  
هذا الإنسان قد خلق من شأن الدنيا والآخرة<sup>(26)</sup>.

أما المثال الثاني فهو الذي تتحد من خلاله خلقة الإنسان الكوني هذا ومصيره. أما خلقته فقد صورت على مثال اسم محمد وأما مصيره في المجتمع فقد تحدد مرة واحدة على نحو أسطوري هو النظر وبهذا فإنها تقوم على تبرير للنظام الاجتماعي وتجعل من نظام ثقافي نظاماً طبيعياً.

أما العناصر أو المفردات الأسطورية التي تتضمنها الرواية آنفة الذكر فتختلف عن الأسطورة الشيعية التي اتخذناها مرجعاً من حيث أنها تشي بتأثيرات صوفية أقلها الإشارة في بداية الكون إلى خلق شجرة ذات أربعة أغصان هي شجرة الخليفة مما يقرب تلك الشجرة من شجر المعرفة تلك الشجرة المحرمة التي أكل منها آدم وحواء طمعاً في تجاوز منزلتهما البشرية فأدى ذلك إلى التشاجر، أو من «شجرة الكون» عند محيي الدين بن عربي شيخ الصوفية. ويتأكد لدينا ذلك مع وجود عنصرين آخرين هما الطاوس والمرأة، وسيلة معرفة النفس نفسها في الأسطورة (الطاوس ينظر إلى نفسه في المرأة فيستحي لأن من دلالاته الرمزية الكبرياء وهي صفة إبليس ومن صفات الإنسان)<sup>(27)</sup>.

فلنتبع المادة الأسطورية السابقة من خلال قراءتين: الأولى وصفية زمانية Diachronique تتبع من خلالها أول المخلوقات وترتيب الخلق على أيام الخليقة السبعة كما هو مشهور، والثانية تحليلية تأليفية آنية Synchronique ننظر من خلالها إلى مختلف عناصر تلك الأساطير أو مفرداتها الميثولوجية باعتبارها نظاماً يدخل في خطابات أي في سياقات ذات دلالات أشمل.

(26) الهفت والأظلة النسوب للمفضل الجعفي ص 122.

(27) أنظر معجم الرموز - مادة خلق - و امرأة ص 635 - 639 وقارن مع صورة النفس الأمانة بالسوء والمقابلة للروح. ومجلة «دراسات إسلامية» Studia Islamica المجلد 11 - 1958 Arthur Jeffery مقال عن شجرة الكون لابن عربي. ص 43 - 77 وانظر رمزية الطلوس والشجرة في الفصل الرابع ضمن الأساطير ذات الصلة بالأشجار والحيوان.

## القراءة الأولى

### 1/ أول المخلوقات:

لقد اختلفت الأساطير وتعددت بشأن أول المخلوقات وما عسى أن يكون. ومرة ذلك الاختلاف هو إما ورود الأخبار المختلفة من رواية إلى أخرى أو تعدد الروايات المختلفة تنسب إلى رواية واحد بعينه يعتبر حجة. وذلك الاختلاف ذو دلالة. فلنستعرض مختلف أوجه النظر في هذا الشأن ثم لنحاول البحث عن تلك الدلالة.

#### 1.1: القلم

تنسب إلى ابن عباس هذه الأسطورة التي تكررت في أكثر من موضع وهي تحكي قصة الخليفة أولاً بأول.

«أول ما خلق الله من شيء القلم، فقال له اكتب.

فقال: وما اكتب؟

قال: اكتب القدر

فجرى القلم بما هو كائن من ذلك إلى قيام الساعة.

ثم رفع بخار الماء ففتق منه السماوات.

ثم خلق النون فدحيت الأرض على ظهره فاضطرب النون،

فمادت الأرض فأثبتت بالجبال فإنها لتفاخر على الأرض»<sup>(28)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الأسطورة تتميز من حيث بنيتها بالعناصر التالية:

- أولاً أنها تصور عملية خلق القلم والأمر بالكتابة تصويراً يحاكي عملية الوحي

الإسلامي<sup>(29)</sup> لا سيما وأن رواية أخرى تضيف إلى الأمر بالكتابة «فاضطرب من هول النداء حتى ظهر له كترجيع الرعد»<sup>(30)</sup>.

- كما أنها تزواج بين عملية الخلق مثلما هي مصورة في القرآن أو كما فهمها بعض

المفسرين من جهة وبين العناصر الأسطورية ولا سيما النون، أو الحوت الأسطوري الذي

(28) قارن مع سورة العلق وفيها يقرن خلق الإنسان بتعليمه بالقلم أو بسورة القلم الآية 1. وانظر أسطورة مماثلة في أخبار الزمان المنسوب للمسمودي ص 25 - 26.

(29) الدياربكري تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 18.

(30) تاريخ الطبري ج 1 ص 18.

رأينا في الأسطورة المرجع 1.1 وهو الذي قرّرت عليه الصخرة الحاملة للثور الأسطوري «كيوثا» الحامل للملك الحامل للأرض.

وتتنزل هذه الحكاية الأسطورية في رواية أخرى ضمن سياق يجعلها ذات دلالة عقائدية سياسية خاصة. فمن مجاهد أنه قال:

«قلت لابن عباس: إن أناساً يكذبون بالقدر.

قال: إنهم يكذبون بكتاب الله لآخذنّ بشعر أحدهم فلأنفخن به. إن الله تعالى ذكره كان عرشه قبل أن يخلق شيئاً. فكان أول ما خلق الله القلم. فجري بما هو كائن إلى يوم القيامة. وإنما يجري الناس على أمر قد فرغ منه»<sup>(31)</sup>.

ويتضح من السياق الأنف ذكره أن من شأن هذه الأسطورة تكريس الإيمان بالقضاء والقدر لا سيما إذا قارنا بينها وبين حكاية أسطورية أخرى وهي من مصدر متأخر تنعت القلم وصفته أنه «من جوهرة طولها خمسمائة عام، مشقوق السن، ينبع منه النور كما ينبع من أقلام الدنيا المداد»<sup>(32)</sup> بل وتورد أيضاً أول ما خطه على اللوح المحفوظ ومضمونه دعوة إلى الإسلام للقضاء وإلى الصبر على البلاء والرضى بالحكم المقدور. وهذا معنى من معاني الأسطورة. ويتأكد هذا الرأي لدينا وما يرمي إليه لإيراد هذه الرواية عن أولية القلم في القضاء المكتوب بجوار شعر في الغرض نفسه «تتحرك» فيه هذه الأسطورة مفصحة عن وظيفتها من خلال قول القائل: [واغد].

جری قلم القضاء بما يكونُ      فسيان التحرك والسكونُ  
جنون منك أن تسمى لرزق      ويُرزق في غشاوته الجنينُ

أو قول الشاعر: [بسيط].

سهل عليك فإن الأمر مقدورُ      وكل مستأنف في اللوح مسطورُ  
لا تكثرنّ فخير القول أصدقه      إن الحريصَ على الدنيا لمغرورُ<sup>(33)</sup>

والى ابن عباس أيضاً تنسب أسطورة أخرى تقول بأن أول ما خلق الله اللوح

(31) تاريخ الخميس ص 18.

(32) المصدر السابق ص 18.

(33) المصدر السابق ص 18.

المحفوظ<sup>(34)</sup> وسواء اعتبرنا هذه الرواية أو تلك، فالدلالة البعيدة واحدة وهي أن الماء أصل جميع الكائنات الحية<sup>(35)</sup>.

## 2.1 الماء

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (سورة الأنبياء 30).

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ (سورة النور آية 45).

ليس من الغريب البتة أن نجد الماء مبدأ أول تفرعت عنه جميع الكائنات الحية ذلك أن الأساطير التي عدت الماء أول مبدأ نشأ عنه جميع ما في الكون كثيرة وفي عديد من الحضارات منها حضارة بلاد الرافدين<sup>(36)</sup> وبلاد اليونان<sup>(37)</sup> وكذلك الأساطير العبرية كما وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين المطابقة للوحة الأولى من ألواح الخليقة السبعة البابلية<sup>(38)</sup>.

أما أساطير الخلق العربية فلنا منها حكايات تفيد أن الأرض والسماء نشأتا من ماء، مثل هذا الحديث عن ابن مسعود:

«إن الله تعالى كان عرشه على الماء ولم يخلق شيئاً غير ما خلق قبل الماء. فلما أراد الله أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسماه عليه فسماه سماء، ثم ييس الماء فجعله أرضاً واحدة، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين الأحد والإثنين فخلق الأرض على حوت (والحوت هو النون الذي ذكره الله عز وجل في القرآن والقلم) والحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة في الريح (وهي الصخرة التي ذكرها لقمان ليست في السماء ولا في الأرض)

---

(34) في كتاب المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 168 تأويلات لدهل الزينغ ويعنون بالقلم العقل وباللوح النفس.

(35) في الإينوما إيليش ملحة التكوين البابلية وكتب حوالي 2000 سنة ق.م أن الخليقة نشأت من اجتماع الماء العذب وأبسوء والماء المالح «تيامات» انظر فراس سواح: مفامرة العقل الأولى ص 32 وعفيف بهنسي: إيليا والتوراة - مجلة المعرفة السورية عدد 197 تموز 1978.

(36) فراس سواح المصدر السابق ص 32.

(37) المرجع السابق ص 32.

(38) المرجع السابق. ص 32.

فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض فأرسي عليها الجبال ففرت. فالجبال تفخر على الأرض فذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾<sup>(39)</sup>.

وإذا تجاوزنا مضمون القصة الدال على أن أول المخلوقات الماء وارتباط الموجودات بعضها ببعض على أساس من السببية (كل عنصر قد اقتضى العنصر الذي بعده حتى يكون الانسجام ويحل التوازن محل الخلل) كنا إزاء نص هو في الحقيقة نسيج من نصين متقاطعين هما القرآن الكريم من جهة والحديث المروي عن ابن مسعود، من جهة أخرى. والأول شاهد للثاني يدعمه ويتخلله ويرر ما فيه من عناصر أسطورية مثل وجود النون والصخرة ووجود الجبال وكيف أرسيت حتى تثبت الأرض على ظهر الحوت العظيم حتى لا تتأرجح مثل السفينة في اليم.

ومن صدى اعتقادهم أن الماء هو المبدأ الأول حكاية أسطورية أخرى تنسب إلى وهب بن منبه، ولا بدّ أنها من قديم الروايات لأنها تجسم عملية الخلق تجسماً لا نجده في الروايات المتأخرة أو نجده وقد حمل محمل المجاز لا على المعنى الحقيقي يقول:

«إن العرش كان قبل أن يخلق السماوات والأرض على الماء. فلما أراد أن يخلق السماوات والأرض قبض من صفاة الماء قبضة ثم فتح القبضة فارتفعت دخاناً. ثم قضاهن سبع سماوات في يومين وفرغ من الخلق في اليوم السابع»<sup>(40)</sup>.

ولما كانت هذه الرواية قد وردت بعد أخرى عن ابن عباس مفادها أن أول ما خلق العرش علّق الطبري قائلاً: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال إن الله تبارك وتعالى خلق الماء قبل العرش»<sup>(41)</sup>. ورأي الطبري بالنسبة إلينا ذو دلالة على أهمية القول بأن أول المبادئ الماء، لما نجد لذلك من أصداء في الأساطير السنية والشيعية من جهة وفي الأساطير العالمية ولا سيما منها أساطير بلاد النهرين المصورة لخلق الكون ولخلق الإنسان من الماء المالح والماء الحلو من جهة أخرى، ثم لقيمة الماء الرمزية من جهة ثالثة.

(39) تاريخ الطبري ج 1 ص 20.

(40) تاريخ الطبري ج 1 ص 27.

(41) تاريخ الطبري ج 1 ص 20 وانظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 150.



### 3.1 النور والظلمة

لئن كان الماء والقلم، وهما من الأجسام فيما سلف، أول المخلوقات، فإن بعضهم يعد النور أو النور والظلمة وهما من المجردات أول ما خلق الله.

«إن أول ما خلق الله تعالى من خليقته السماء والأرض وكانت الأرض خربة خاوية وكانت الظلمة على العمرة وكانت ريح الله تبارك وتعالى ترفّ على وجه الماء. فقال الله عز وجل ليكن النور. فكان نوراً. فرآه الله حسناً فميزه من الظلمة وسماه نهاراً. وسمى الظلمة ليلاً فكان مساء وكان صباح يوم الأحد»<sup>(42)</sup>.

ومن ذلك عن ابن عباس «أن الله لما أراد أن يخلق الماء خلق من النور ياقوته خضراء (ووصف في طولها وعرضها ما الله به عليم)<sup>(43)</sup>. قال: فلحظها الجبار لحظة فقطرت ماء يترقق لا يثبت في ضحضاح يرتعد من مخافة الله. ثم خلق الريح فوضع الماء على متن الريح. ثم خلق العرش فوضعه على متن الماء. فذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾<sup>(44)</sup>.

والى وهب بن منبه تنسب رواية أخرى هذا نصها «خلق الله نوراً، وخلق من ذلك النور الظلمة. وخلق من تلك الظلمة نوراً وخلق من ذلك النور ماء. فخلق من ذلك الماء الأشياء كلها»<sup>(45)</sup>.

وتنسب إلى محمد بن إسحاق حكاية أخرى يذكر فيها «إن أول ما خلق الله النور والظلمة فجعل الظلمة ليلاً وجعل النور نهاراً» وتذكرنا بدايتها ببداية نص التوراة ولم يفت ذلك المقدسي فصدرها بـ «زعم محمد بن إسحاق» وعلق عليها قائلاً: «وقريب من هذا ما روي عن عبدالله بن سلام أنه حكى عن التوراة». وإذن فإن القول بأن أول المخلوقات هو إما النور أو الظلمة أمر لم تختص به الأسطورة العربية. فهو موجود في أساطير اليهود التي تسمى بالإسرائيليات ولدى «الصابئة» وهم الذي يعرفون بالـ «الصابئة» والمنانية<sup>(46)</sup>.

(42) العهد القديم - سفر التكوين، الإصحاح الأول عن ابن قتيبة: كتاب المعارف ص 6 وما بعدها والمقدسي: المصدر السابق وقد أورد نص العهد القديم.

(43) المقدسي - 1 ص 149 - الملاحظ أن هذا المقطع من أسطورة الخلق قد سار وذاع وهو الذي نجله مثلاً لدى السلمي في القرن الرابع الهجري.

(44) (وكان عرشه على الماء) سورة هود آية 7.

(45) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 150.

(46) الشهرستاني الملل والنحل ج 1 ص 232 ط - دار المعارف بيروت.

وفي ملل ونحل عديدة، كما نجده عند المجوس.

### 3.1. - النور والأظلة:

في الأساطير الشيعية وبعض الروايات السنية المتأخرة أن أول المخلوقات نور محمد<sup>(47)</sup> أو نور محمد وعلي كما سبق أن رأينا في بعض النماذج أو هو «الأظلة» وأن أول شيء خلقه الباري الظل «خلق من قبل أن يخلق ماء وأرضاً وعرشاً... خلقه على مثال صورته... ثم خلق من تسييح الأظلة الأشباح وجعلها الأظلة وخلق من تسييح نفسه الحجاب الأعلى»<sup>(48)</sup>.

#### 4.1. العقل

وفي بعض الأخبار المنسوبة إلى الحسن البصري والمحمولة على أبي هريرة وعبادة بن الصامت أن أول المخلوقات العقل. «أول ما خلق الله العقل. فقال له أقبل فأقبل. وقال له أدبر فأدبر فقال: وعزتي وجلالي بك أمتع وبك أثيب وبك أعاقب»<sup>(49)</sup>. وفي بعض الأساطير تأويل لمعنى أولية العقل تلتقي فيه هذه الأسطورة مع السابقة التي تنزل القلم المنزلة الأولى من حيث الترتيب، فيغدو العقل صفة من صفات القلم عندما اتجه إليه الأمر بالكتابة. ولا بدّ أنه ينبغي لنا البحث عن دلالة القلم من حيث هو رمز ولكن نسبة هذا الأثر إلى الحسن البصري وهو من هو في تاريخ الاعتزال، يجعلنا بإزاء نص يؤكد عكس ما يفيد النص السابق أي معنى قدرة الإنسان وحرية.

#### 5.1. شجرة اليقين

ولا غرابة أن توضع الشجرة في بداية الخليفة. فدلالاتها الرمزية أكثر من أن تحصى، فمنها شجرة الحياة وشجرة المعرفة وشجرة الكون<sup>(50)</sup> ولكن المعنى الجامع هو معنى الحياة والتجدد والخلود فضلاً عن أنها رمز كوني.

(47) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 22.

(48) عن المفت والأظلة المنسوب للجمعي ص 29 - 30، دقائق الأخبار ص 2 ومروج الذهب ج 1 ص 35.

(49) المسعودي: مروج الذهب المصدر السابق ودقائق الأخبار ص 2.

(50) أنظر أسفله الفصل الرابع: أساطير مظاهر الطبيعة.

## 2. ترتيب الخلق :

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾.

(سورة في اية 38)

لئن توزعت قصة الخليفة في الأخبار على ستة أيام فإن إحدى الأساطير تذكر أن أسماء الأيام هي تباعاً «أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت»<sup>(51)</sup> ولئن لم يكن بينهم أي خلاف بشأن عددها فإنهم قد اختلفوا في مقدار اليوم أهو كأيام الدنيا<sup>(52)</sup> أم أن مقداره ألف سنة<sup>(53)</sup> كما اختلفوا بشأن توزيع الخليفة على أيام الأسبوع وبشأن أول يوم بدأ فيه الخالق صنعه . وقد احتفظ لنا الطبري بثلاث روايات مختلفة هي التي نجدها، مع بعض الفسورات في ما دون من المصنفات بعده .

1. وتنص الأولى منها (وهي رواية عكرمة عن ابن عباس) أن اليهود أتت النبي فسألته عن خلق السماوات والأرض فكان الجواب أنه خلق يومي الأحد والاثنين الأرض وفي يوم الثلاثاء «الجبال وما فيها من منافع» ويوم الأربعاء «الشجر والماء والمدائن والعمران والخراب» وخلق يوم الخميس السماء وفي يوم الجمعة وهو آخر يوم خلق «النجوم والشمس والقمر والملائكة» إلى ثلاث ساعات بقيت منه «في الأولى منها «خلق الأجل: من يحيا ومن يموت» وفي الثانية: «ألقى الآفة على كل شيء مما يتفجع به الناس» وفي الثالثة: «خلق آدم وأسكنه الجنة وأمر إبليس بالسجود له» . وأخرجه في آخر ساعة ثم استوى على العرش<sup>(54)</sup>.

### 2.2

وتنص الثانية ومصدرها واحد هو عكرمة، وكأنها تندرج في سياق الرواية الأولى (لأنها في مقام سؤال وجواب) على أن ترتيب الخلق على أيام الأسبوع قد تم على النسق التالي: ففي يوم الأحد: «خلق الله الأرض وكبسها» وفي يوم الإثنين: «خلق فيها الجبال

(51) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 156 .

(52) تاريخ الطبري ج 1 ص 21 - 22 وابن كثير: ج 1 ص 185 .

(53) المقدسي: المرجع السابق ج 2 ص 52 عن الحسن (البحري) .

(54) المقدسي: المرجع السابق ج 2 ص 52 - 53 وابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 15 .

والماء وكذا وكذا وخلق يوم الأربعاء الأقوات ويوم الخميس السماوات وفي يوم الجمعة: «خلق الله في ساعتين الليل والنهار»<sup>(55)</sup>.

### 3.2.

ولنا رواية ثالثة تنسب إلى أبي هريرة يختلف ترتيب الخليفة فيها فقد «خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبعث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة»<sup>(56)</sup>.

وتختلف الروايتان الأولى والثانية بشأن خلق آدم وأنه قد تم إما يوم الجمعة أو يوم الإثنين آخر يوم من الأيام الستة أو أولها. أما الرواية الثالثة فقد أثبتتها من جملة عديد من الروايات الأخرى لأنها تتميز بأن يوم السبت فيها أول يوم من الأيام الستة التي تم فيها الخلق.

ولنا أن نتساءل الآن، انطلاقاً من أن الفارق هو منشأ المعنى عن دلالة معنى بداية الخليفة في يوم بعينه وعلى ترتيب ما. ولما كانت الأساطير اليهودية نفسها تلك التي في سفر التكوين مستمدة من الأساطير السومرية والكنعانية<sup>(57)</sup> فلنا أن نعقد مقارنة بين الأساطير التي راجت لدى العرب المسلمين مما يسمى بالإسرائيليات واضعين نصب أعيننا أن ما يهمننا منها في هذا المقام ليس مصدر هذه الأساطير العربية الإسلامية وما لها من صلة بأصولها التي عنها تولدت. بقدر ما هو لماذا أخذ العرب المسلمون بعض العناصر منها دون بعض؟ وماذا غيروا منها ولماذا حوّروها؟ وما هي الأبعاد أو الدلالات المباشرة أو البعيدة أو المعاني الرمزية التي حملوها إياها في نصوص متوارثة جيلاً بعد جيل على أنها الحقيقة.

إن أبرز ما يتجلى من المقارنة بين مختلف الروايات، مع اعتبار سياقها، أنها تصور جديلاً على أرض الواقع بين الإسلام في بداية ظهوره واليهودية، تجسده مختلف الأحاديث على ما بينها من تباين. وهي آثار تتوحد والأساطير اليهودية وتتميز عنها في آن ببعض السمات الفريدة.

(55) تاريخ الطبري: ج 1 ص 11 - 12 وقريب منها ما أورده الطبري ص 24 والتعليق ص 12.

(56) تاريخ الطبري ج 1 ص 12 - 13.

(57) Hook الأساطير العبرانية ص 103 من كتابه: Middle Eastern Mythology.

أما التوحيد معها ففي بنيتها . فنية أسطورة خلق الكون التي تحكيها الإينوما إيليش والتي في الإصحاح الأول من العهد القديم والتي تحكيها الروايات العربية الإسلامية تكاد تكون واحدة مثلما يتجلى من الجدول التالي :

الإينوما إيليش	العهد القديم الإصحاح الأول	الرواية العربية الإسلامية
(1) العماء الأول	«الأرض مهجورة خربة والظلام يغلف المياه الأولى	والله في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء
تيامات الماء المالح وزوجها «آبسو» الماء الحلو يحيط بهما الظلام	وروح الرب يرف على وجه الماء	«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»
(عملية الخلق في 6 أيام)	(إيلوهيم يخلق الكون في 6 أيام)	«وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» النور / الماء / القلم / ...
(1) خلق النور من الآلهة	(1) خلق النور	
(2) خلق السماء	(2) خلق السماء	
(3) خلق الأرض	(3) خلق الأرض	الأرض
(4) خلق النبات		الجبال
(5) خلق الأجرام السماوية	الأجرام السماوية الشمس والقمر والكواكب	الشجر الماء المدائن السماء النجوم الشمس القمر
(6) الإنسان	الطيور والحيوانات الحيوانات / آدم	الملائكة آدم
(7) مردوخ يستهي من خلقه وتحفل الآلهة	يهوى بسترع	«ثم استوى على العرش»

كما أن الاتفاق واضح بين الرواية الثانية والإصحاح الثاني من سفر التكوين الذي بين «هوك» أصوله الأكادية<sup>(58)</sup>. ففي السفر المذكور أن «يهوى»/ إيلوهيم «خلق آدم من أدمة الأرض» (وكانت خربة وليس فيها نبات) ثم «نصب الفردوس في عدن... ونصب شجرة الحياة وسط الفردوس وشجرة علم الخير والشر» ثم خلق الحيوانات والطيور (ولا ذكر للحيثان) ثم خلق المرأة من الرجل<sup>(59)</sup>. وتنتهي الأسطورة اليهودية باستراحة الرب في اليوم السابع. أما الأسطورة العربية الإسلامية فلتن رفضت مبدأ الراحة<sup>(60)</sup> فإنها تنتهي بـ «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»<sup>(61)</sup> التي أفاض فيها المفسرون شرحاً وتأويلاً. وإذن فلعل تلك الرواية التي تجعل خلق آدم بعد خلق الأرض هباشرة وقبل خلق الجنة فالدواب فالمرأة أن تكون صدىً لهذه الأسطورة الثانية من سفر التكوين.

أما وجوه الاختلاف بين الروايات فتتعلق بأمرين اثنين:

- أولهما تحديد اليوم الذي بدأ فيه الخلق.

- والثاني ترتيب المخلوقات وهو ترتيب يختلف من رواية إلى أخرى ولا بد أن لذلك معنى.

وأول الخلق هو إما السبت<sup>(62)</sup> أو الأحد<sup>(63)</sup>. ويؤكد الطبري أنه الأحد «لإجماع السلف». ولسائل أن يتساءل لم هذا الاختلاف بين المسلمين واليهود أولاً ثم بين المسلمين أنفسهم وفي مرحلتين هما بدايات الإسلام من جهة ثم بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون؟

ثم أهو عفوي ومن باب الصدفة والاتفاق أم تراه كان لسبب من الأسباب. وما عسى أن يكون الأمر الداعي إليه إن وجد؟

(58) س. هوك. أساطير الشرق الأوسط. ص 105 وما بعدها.

(59) هذا الترتيب قد نبه عليه هوك في المرجع السابق وفراس سواح في كتابه: مغامرة العقل الأولى ص 180 - 181.

(60) مصداق ذلك الآية الكريمة (ولقد خلقنا السهوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) سورة قاف آية 38.

(61) هي في سور عديدة البقرة الآية 29 - يونس الآية 3 - الرعد الآية 2 - طه الآية 5 - الفرقان آية 59.

(62) تاريخ الطبري ج 1 ص 12. والثعلبي: عرائس المجالس ص 7.

(63) تاريخ الطبري ج 1 ص 12 - 13 و 24 والمسعودي: مروج الذهب: ج 1 ص 31 والثعلبي عرائس المجالس من ص 7 إلى ص 12.

إذاً فرضنا أنه عفوي - ونحن لا نرجح ذلك - فلنا أن نفسره بأن مبدأ اليوم كان عند اليهود منذ غروب الشمس وأنه كان ينتهي عند الغروب الذي يليه<sup>(64)</sup>. أما إذا فرضنا أنه مقصود، ونحن إلى هذا الرأي أميل لا سيما إذا نزلنا كل رواية من الروايات في سياقها، سياق الجدل العقائدي بين الإسلام واليهودية، آنذاك يكون الخلاف من باب التمايز عامة والتمايز العقائدي خاصة، مثلما تم التحول عن التوجه إلى بيت المقدس عند الصلاة واستبداله بالتوجه شطر الكعبة.

إن إسناد عمل إلى الخالق يوم السبت - هو خلق الأرض أو التربة - إنما معناه نفى لفكرة استراحته يوم السبت كما يقول اليهود. أما لماذا أجمع السلف على حد قول الطبري على أن أول الخلق يوم الأحد فلعله قد حصل في وقت لم يعد المسلمون فيه بحاجة إلى جدال مع اليهود حول تلك القضية في أوج الحضارة العربية الإسلامية.

أما الاختلافات بشأن ترتيب الخليقة على أيام الأسبوع فلعلها أن تكون هي الأخرى قد نشأت عن تفاعل عوامل متعددة من بينها بحثهم عن التوفيق بين معطيات عديدة منها ما لدى أهل الكتاب من اليهود من أخبار سبق أن رأينا تنوعها وتضاربها أحياناً، ومنها ما في النص القرآني من إشارات متعددة إلى فعل الخلق<sup>(65)</sup>، ومنها مختلف الأحاديث والتفاسير وآراء المتكلمين. والأسطورة العربية الإسلامية نتيج من جميع تلك المعطيات معاً.

---

(64) أنظر Traduction Oecuménique de la Bible ص 25.

(65) ليس في النصوص القرآنية ترتيب للمخلوقات على أيام الأسبوع ولكن فيها تحديد لمدة الخلق.. «خلق السهوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (الحديد آية 4) - «ولقد خلقنا السهوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب» (ق 38) - «قل ائتكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين» (فصلت الآية 9) - «وجعل فيها رواسي من فوقها وباركها وقدر فيها الأقطار في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى الأرض وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سهوات في يومين وأوحى في كل ساء أمرها» (فصلت آية 12) - «الذي جعل لكم الأرض قراراً والسهاء بناء وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيات فلكم الله ربكم فبارك الله رب العالمين» (غافر الآية 64) «وهو الذي خلق السهوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود الآية 7).

## القراءة الثانية

إذا أرجعنا النظر الآن في أساطير الخلق لا من حيث جريانها في مجرى الزمان ولكن من حيث هي نظام أسطوري جامع، وتتبعنا عناصر ذلك النظام من خلال الخطاب الأسطوري الذي يضمها جميعاً، أي من المنظور الأنّي (Synchronique)، كانت العناصر المفيدة من ذلك النظام هي التالية:

1 - المبدأ الأول الذي منه تم الخلق.

2 - عملية الخلق نفسها وعلى أي نحو تمت.

3 - أول ما خلقه البارّي.

4 - البحث عن مختلف البنى التي يمكن إدراجها في صلبه باعتبار أن جميع تلك النصوص ذات دلالات متعددة مترابطة طبقات كمثّل طبقات الأرض، منها ما يمكن إرجاعه إلى أصول حضارية معلومة ومنها ما قد وسم بسمة زمانه، سمة التاريخ، رغم احتفاظه بمعناه الأول - إن كان له معنى أول - أو بمعناه الرمزي العريق في الإنسانية.

إن ما سبق أن استعرضنا من أساطير خلق الكون أو ما يندرج ضمنها أو، يتعلق بها ليدل دلالة واضحة على أن فعل الخلق لم يتم من لا شيء وإنما من مادة معينة هي الماء<sup>(1)</sup>. مطلقاً دون تخصيص أو الماء العذب النмир والملح الأجاج أو من النور<sup>(2)</sup> أو من كليهما أو مما هو في عدادهما وحكمهما<sup>(3)</sup>.

### 1. المبدأ الأول

إن الأرض في الأساطير قد نشأت من الماء ييس، أو من زبد الماء تراكم، فكانت منه حشفة بيضاء صارت ربوة<sup>(4)</sup> أو من جوهرة أو ياقوتة خضراء نظر إليها البارّي نظرة هيبة

---

(1) تاريخ الطبري: ج 1 ص 20 و 27 والرواية عن وهب بن منبه وابن مسعود. أنظر أيضاً الثعلبي عرائس المجالس ص 3 وما بعدها.

(2) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 149 و 150 والمسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36 والكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 15 و 16 (وفيه أن الشمس والقمر خلقا من نور العرش).

(3) فجيريل «ينغمس في بحر النور كل يوم ثلاثاً وستين مرة فلذا خرج سقط منه قطرات من النور فيخلق الله من تلك القطرات ملائكة» ابن أبياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 35 - 36.

(4) أنظر ابن أبياس الحنفي: بدائع الزهور ص 7 و 8.



فصارت ماء<sup>(5)</sup>. أما السماء فقد نشأت عندهم من بخار الماء<sup>(6)</sup>.

والى عنصر الماء يمكن أن نرد جميع أساطير الخلق التي تجعل النشأة الأولى من عرق الإله<sup>(7)</sup> أو من عرق صورة نورانية على هيئة الطاوس<sup>(8)</sup>.

والنور عنصر ثانٍ يعزى إليه أصل كل ما هو موجود في بعض الأساطير. وإليه يمكن أن نرد جميع الأساطير التي مفادها أن المبدأ الأول هو من نور الإله<sup>(9)</sup> أو من نور العرش<sup>(10)</sup> أو من نور محمد<sup>(11)</sup> وكذلك منها ما يجعل أول الخلق جوهرة عرضها مثل السماوات السبع والأرضين السبع<sup>(12)</sup> أو ياقوتة خضراء<sup>(13)</sup>.

ولا شك أن بين القول بأولية الماء أو القول بأولية النور عنصراً أول ومبدأ نشأت منه سائر الموجودات فربما إذا دلالة لأننا نتقل بانتقالنا من الماء إلى النور من عنصر مادي ملموس إلى آخر هو من اللطف بحيث يكاد يخرج، بما له من صفات، عن المادة التي يقع عليها الحس سوى حاسة البصر فضلاً عن أنه كثيراً ما يتخذ رمزاً لـ «الروحانيات» ولكل ما ينتمي إلى «العالم العلوي» المفارق أو يمت إليه بصلة.

وبعض الأساطير تقرر على نحو عجيب بين عنصري الماء والنور. وحسبنا هذه الأسطورة ومفادها أن الباري خلق الخلق كله من بحرین أحدهما مالح مظلم والثاني عذب نير<sup>(14)</sup> أو أن نور محمد المخلوق من درة يبيض على هيئة الطاوس عرق حياء لما نظر إليه الباري فخلق من عرق أعضائه كل شيء<sup>(15)</sup>.

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 10 عن ابن عباس.

(6) السعدي: مروج الذهب ج 1 ص 31 - 32.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 176 - 177 ويماشه نص عن الأشعري: مقالات الإسلاميين. والبغدادي: الفرق بين الفرق ص 230.

(8) انظر الأسطورة السنية المتأخرة (دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها).

(9) السعدي: مروج الذهب: ج 1 ص 35 - 36 وفيه أن الله «أساح نوراً من نوره وقباً من ضياءه». وانظر جيليار دوران: في الخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية) ص 170.

(10) الكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 15 - 16 هو عند بعضهم أول المخلوقات، قد نشأ «من أنوار أربعة، نور أحر منه أحمرت الحمره ونور أخضر منه أخضرت الخضرة ونور أصفر منه أصفرت الصفرة ونور أبيض منه أبيض البياض وهو العلم الذي حملته الله الحملة». انظر الكليني، الكافي، كتاب التوحيد ج 1 ص 129.

(11) الثعلبي: عرائس المجالس ص 10.

(12) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 149 عن ابن عباس.

(13) الثعلبي: عرائس المجالس ص 3.

(14) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 وتنسب إلى المغيرة بن سعيد المعجلي رأس فرقة المغيرة من «هذلة الشيعة».

## 2 كيفية الخلق

### 1.2 التسوية باليد

ولئن كانت بعض الأساطير المصورة لخلق الكون لا تبعد كثيراً عما يطرح في شكل فرض أو عرض علمي على أساس من تفاعل عناصر الطبيعة وعملها ونسبة الفعل إليها<sup>(15)</sup> فإن عملية الخلق تتجلى في شكل أسطوري كما رأينا ضمن قصة الخلق عن وهب بن منبه وكيف أن الله قبض قبضة من صفاء الماء ثم فتحها فارتفعت دخاناً فسوى منها الكون.

### 2.2 الخلق بالكلام

لقد كان للكلمة في الأساطير العربية مثلما هو الشأن في أساطير مصر القديمة وأساطير بلاد الرافدين والأساطير الكنعانية وغيرها دور وأي دور. فبالكلمة ممثلة في لفظ الأمر «كن» كان كل شيء. وما إن يأمر الخالق حتى يجيب المأمور مذعناً مطيعاً. ولا يقف الأمر عند اعتبار هذا من صفات الله واقتداره على مخلوقاته بل إن خلق الكون عند بعضهم قد تم على هذا النحو فعلاً. فهذا أبو الهذيل العلاف من المعتزلة مثلاً يرى أن الخلق قد تم بلفظ «كن» وهذا المغيرة بن سعيد العجلي من الشيعة الغالية يذهب إلى أن الباري خلق باسمه الأعظم تَأَوَّلًا لِلآيَةِ الْكَرِيمَةِ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى﴾ (سورة الأعلى آية 1) - أو ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة العلق - الآية 1). يقول في ذلك: <sup>(16)</sup> «ولما أراد (الباري) خلق العالم تكلم بالإسم الأعظم، فطار فوق على رأسه تاجاً، ثم أطلع على أعمال العباد وقد كتبها في كفه فغضب من المعاصي فغرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب، المالح مظلم والعذب نير. ثم اطلع في البحر النير فأبصر ظله فانتزع عين ظله فخلق منها الشمس والقمر وأبقى باقي ظله... ثم خلق الخلق كله من البحرين... المؤمنون من البحر النير والكفار من البحر المظلم...»

(15) انظر المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36. وابن إيساس الحنفي: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 7 - 8 (رواية ابن عباس).

(16) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 127 والشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 «ويخلق ما يشاء ويحكم ما يريد».

ویدخل فی هذا الباب ضرب آخر من الخلق یتم بالتمیز بین الأشياء بتعینها وتسميتها، ففصة الخلیقة علی ما رأینا هی أيضاً قصة التمايز بین الأرض والسماء واللیل والنهار ومختلف الكائنات التي عمرت الأرض علی امتداد الأيام الستة التي توزعت علیها الخلیقة وإطلاق تسمية علیها هو ضرب من إخراجها من حکم المعدوم إلى حکم الموجود.

### 3.2 الخلق بالنظر

ویم الخلق فضلاً عن التلفظ والتمیز والتسمية علی نحو آخر هو النظر<sup>(17)</sup> مذكراً إياناً ببعض وجوه الممارسة السحرية وتكون العین فیہ الفاعل تهب الحیاة أو تسلبها كما فی المعتقدات الشعبية ذات الصلة بـ «عین الحسود». ومثل هذا النوع من أنواع الخلق مثل الجوهرة أو الياقوتة یلحظها البارئ فإذا هی ماء یتفرق مرتعداً من مهابته<sup>(18)</sup> وإذا الحركة تدب والحیاة. أو هو نور محمد فی حجاب من درة بیضاء علی هيئة الطلوس ينظر إلیه الخالق فیتقصد عرفاً حیاء وفرقاً من مهابته - والعرق صورة أخرى من الماء باعتبارہ أصلاً ومبدأً أول لجميع الكائنات.

وإذن، فإن الخلق تسوية بالبد أو بالکلمة أو النظر أو الفیض واعتبار المبدأ الأول هو الماء أو النور أو القلم أو العقل أو «شجرة الیقین» إنما هو عنصر من عناصر أساطیر الخلق العربية الإسلامية، وجماع تلك الأفكار یندرج فی صمیم القضايا الكلامية والفلسفية التي كانت مطروحة علی العرب المسلمين والتي مدارها التفكير فی الخالق ذاتاً وصفات وفي وجود الکنون بما فیہ کیف تمت تسويته علی الهيئة التي نشاهده علیها. وهو أيضاً تدبر فی کل ذلك وسیلته لغة الحکایة والرمز لا لغة المفاهیم والتجريد. والقرائن الدالة علی ذلك عديدة:

- منها السياقات التي وردت فیها جل الأساطیر التي ذكرنا. فمنها كتب قصص الأنبياء ذات الطابع الشعبي أو شبه الشعبي، وكتب التاريخ التقليدية التي سار أصحابها فی تصنیفها علی نهج أصحاب الحديث أو كتب التاريخ ذات المنزع الشمولي أو الفلسفي،

(17) الثعلبي: حرائر المجالس ص 3 والمقدسي: البدء والتاريخ ص 149 و 164. وفيه «إن اللوح من درة بیضاء وأن دفناه یاقوتة حراء قلعه نور وكلامه یرَ ينظر الله فیہ كل يوم وثلاثمائة وستین نظرة یحیی بكل نظرة ومیت بكل نظرة ويرفع ويضع ويعز ويذل».

(18) السيوطي علی حاشیة دقائق الأخبار ص 2.

ومنها كتب المذاهب والملل والنحل. ويدل وجود تلك الأساطير في تلك الفضاءات الثقافية على أن الأساطير التي ذكرنا قد انتقلت من مجال التداول مشافهة فعدت نصوصاً مدونة تتجادل وسائر ما يجاورها في فضاء المكتوب وإذا هي تحاذي القرآن والحديث والتفسير والفلسفة بل هي متلبسة بها لا تنفك عنها أو تكاد، أو هي إياها من بعض الوجوه.

- ومنها أن جميع تلك النصوص الأسطورية ترتدي ثوب الحكاية أي أنها في قالب سردي قصصي لا في قالب ذهني عماده المفاهيم المجردة

- وهي تطرح على قارئها - في شكلها السردى ذاك - أفكاراً ومفاهيم دينية فلسفية أخلاقية. ولئن كانت لفظة الخلق هي المستعملة أكثر من غيرها<sup>(19)</sup> فإن لها مرادفات أخرى تختلف وجوه استعمالها من مذهب إلى آخر مثل «قدر» و«ركب» و«سوى» و«برى» و«عدل» و«جعل» و«نشأ» و«ذرا» الخ<sup>(20)</sup>. ولئن كانت المادة المعجمية التي تغطي هذا الحقل الدلالي متوفرة في القواميس العربية فينبغي التعامل معها في شيء من الحذر لأنها متأخرة زماناً وموسومة بسمه الجهد الفكري الذي صاحب توفر المسلمين على دراسة النص القرآني وما اقتضاه ذلك منهم من تفسير وتأويل وما حفر به من مجادلات كلامية وفلسفية اقتضت استعمال مصطلحات مخصوصة.

إن الخلق في المعاجم يستوي ومعنى «الابتداع» كما تستوي أفعال خلق وأنشأ وأبدع عند ابن الأنباري (من أهل القرن الرابع الهجري) في أنها تدل على معنى «أحدث معدوماً» أي «أوجده بعد أن لم يكن» أي أوجده «لا من شيء» على حد تعبير الفلاسفة. ولا شك أن مصنفى المعاجم العربية قد وقفوا على العبارة الموقف الذي تبلور في مرحلة استفادت من المناظرات والمجادلات الأنف ذكرها.

والأساطير العربية الإسلامية لا تختلف في تصوير عملية الخلق عن أساطير سائر شعوب العالم القديم من مصريين وسومريين وأكاديين وفرس وغيرهم كبير اختلاف.

---

(19) الكلمة موجودة عند الساميين. ومن معاني مادة خلق في العبرية مثلاً قسم ووزع وقدر نصيباً وخصص وكان مستوياً أو سويًا. كما أن من معانيها التمييز والفصل والتخصيص. وهي المعاني التي رأينا أنها في أساطير الخلق. راجع مادة خلق في دائرة المعارف الإسلامية ط 2.

(20) لا شك أن القيام بدراسة آنية وزمانية للألفاظ الدالة على الخلق في القرآن والمذاهب الكلامية والفلسفية عمل من الأهمية بمكان بالنسبة إلى من يريد دراسة تاريخ الفكر.

فالمخلوق فيها قد تم مثلما رأينا من عنصر مائي أو نوراني وكان العماء في البدء، ثم تميز كل شيء وخرج عن الاختلاط واللتعين فتكون من اجتماع الماء العذب (الأبسو) أي الأب أو العنصر المذكر ومن المالح (تعامه) أي الزوجة الأم<sup>(21)</sup> كل شيء. وقبل ذلك لم يكن يوجد غير الماء.

أما الخلق من النور مبدأً فتنظرية نجد صداها لدى المصريين القدامى إذ النور هو الذي حل محل الظلمة الأولى المصاحبة لحال العماء البدئي. أما الفرس فكانوا يميزون بين إلهين هما: «أهورامازدا» إله النور وخالق الخير و«أهريمان» إله الظلمة وخالق الشر<sup>(22)</sup>.

ولنا الآن وقد استعرضنا صورة الخلق في الأساطير ومختلف العناصر التي تقدم على أنها مبادئ جميع الأشياء أن نبحت عن تعليل ما للقول بهذا الرأي أو ذاك. وسنتطرق في محاولة تفسيرنا هذه من القول بجذلية العام والخاص أي أننا نتطرق مما هو «إنساني» أو عام مشترك بين جميع البشر لاشتراك بعض العناصر الأنف ذكرها في رمزية شبه كونية. ولكن ذلك لا يمنع من البحث عن الخصوصيات أيضاً أي عن «الضرورة» التي جعلتهم يتبنون الرأي من الآراء دون سواء كاعتناق تصور ما للمخلوق والقول به.

### 1.3 المبدأ الأول هو الماء:

إن القول به لهو من الأمور البديهية بالنسبة إلى حضارة تميزت بنشأتها «في واد غير ذي زرع» وفي إطار من المحل والقحل. إنه الحياة حياة نفسها. فهو الماء الشجاج ينزل من السماء مدراراً فيخرج الحي من الميت. وهو ماء الأنهار والأودية تنصب في أحشاء الأرض فتتهز وتربو وتضج بالحياة. وهو الأوقيانوس مهد الحياة في الأساطير اليونانية بل في بعض النظريات العلمية، وقد اقترن لونه اللازوردي أو الأزرق الفسارب إلى الخضرة بخضرة الأشجار رمز الكون الحي المتجدد ورمز الخلود<sup>(23)</sup>.

(21) ثوركليد جاكوبسن: ما قبل الفلسفة - ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. ص 203.

(22) أنظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 144. وينبه إلى أن الثانوية والحراية وبعض الجوس يرون «أن المبدأ شيان الثان نور وظلمة وأن النور كان في أعلى العلو وأن الظلمة كانت أسفل السفل نوراً خالصاً وظلمة خالصة غير متهاستين على مثال الظل والشمس فامتزجا فكان من امتزاجها هذا العالم بما فيه».

(1) ميرسيا إلياد - Traité d'histoire des religions ص 231.

### 2.3 المبدأ الأول هو النور:

كان النور عند بعضهم مبدأ أول ومصدر النيران: الشمس الأبدية الخالدة في مصر الفرعونية القديمة بعد فيضان النيل بالخير العميم، والقمر المنير رمز الأنوثة والخصوبة كما تراه لاقتراحه بالماء ومنه كان كل شيء حي كما سبق أن رأينا. على أن اعتبار النور هو المبدأ الأول أو الجمع بينه وبين الماء أكثر اطراداً في الأساطير الشيعية مما في سواها. ويبدو ذلك بديهياً لأنه ينسجم وتصورهم للمخلق وأنه قد تم على مرحلتين اثنتين: مرحلة أولى نورانية أو روحانية تمت في «عالم الغيب» وثانية جسمانية جرت في «عالم الشهادة». كما أنه موافق لتطور في تاريخ التفكير العقائدي نميل إلى القول فيه بأنه قد رافقه تطور في تصور عملية الخلق لدى أهل السنة والشيعة على حد سواء، وتمثل في ابتعادهم عن التشبيه وانصرافهم إلى مزيد من تدقيق التمييز بين العوالم من «علوي» و«سفلي»<sup>(2)</sup> وبين الأجسام من لطيف وكثيف وكان ذلك ضمن الجدل مع أفكار من يقول برأي فلاسفة اليونان وعناصرهم الأربعة التي تعد أركان العالم.

### 3.3 القلم أول المخلوقات:

ولاعتبار القلم أول المخلوقات أهمية خاصة. فقد أقسم به الله في القرآن ﴿نُونٌ وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وهو يندرج ضمن منظومة واحدة تجمع بينه وبين اللوح المحفوظ والعرش والكرسي. ولذلك فله أكثر من معنى سواء اعتبرناه مجسماً للكلمة المقدسة أو تأولناه، كما فعل بعضهم، تأويلاً رمزياً في عالمي اليقظة وحتى في الأحلام كما فعل ابن سيرين وله تخريج نفسي لطيف<sup>(3)</sup>.

فالقلم هو الذي سطر كل أفعال العباد قبل خلقهم سعد من سعد وشقي من شقي، وإذن فهو قرينة من القرائن الدالة على أن كل شيء كان مقدوراً وقبل الخلق مسطوراً. وهنا تبرز أمامنا بصفة تلقائية تلك الأسطورة الأخرى التي تَبَوَّءُ العقل المنزلة الأولى باعتبارها رداً على القول بأسبقية القلم/ القدر، وتأكيداً على معنى الإيمان بقدرته الإنسان ومسؤوليته بحكم ما ركب فيه من عقل وعلى معنى العدل الإلهي، وإلا ما كان للباريء أن

(2) أنظر صدى ذلك لدى المقدمي وعرضه لأراء المتكلمين والفلاسفة وأهل الملل والنحل، البدء والتاريخ ج 1 ص 156 - 157.

(م2) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 337 - 338.

يجازي محسناً أو أن يعاقب مسيئاً كما كان يقول المعتزلة في الدفاع عن مبادئهم الخمسة المشهورة. وإذن فهذا الصراع بين الأسطورتين إن هو إلا صدئ لصراع فكري بين مذهبين، مذهب يقول أصحابه بالجبر وآخر يقول أصحابه بالاختيار، وقد يندرج كل ذلك في تقديرنا ضمن صراعات أخرى أشمل في المجتمع الإسلامي هي صراعات ذات طابع إجتماعي سياسي<sup>(3)</sup>.

والقلم. علاوة على كل ذلك - قرين اللوح والكتاب وعنوان الانتقال من حضارة شفوية إلى أخرى مكتوبة تقدس الكلمة، كلمة الله، وتقدس الكتاب (ناهيك عن أن الناس صنفوا في صلب المملكة الإسلامية إلى أهل كتاب ومن سواهم) وإذن فهو حافظ اللغة والمعنى والتاريخ وحافظ القيم وضامن كل شيء، مانع له أن يذهب هباءً منثوراً في الدنيا والآخرة.

أفلم يذهب بعضهم - ضمن رمزية تتعلق بالحروف كما فعل اليهود في كتبهم الاستسراية الـ Cabbale وكما فعل المتصوفة - إلى أن الله خلق الخلق على صورة اسم محمد (أي على صورة حروف هجائه) وفالأس مدور كالميم الأولى واليدان كالحاء والبطن كالميم الثانية والرجلان كالدال<sup>(4)</sup> وأن اسم أحمد مكتوباً كان الصورة التي خلق على منوالها العوالم الأربعة التي هي في الكون المبادئ والبسائط الألف من اسمه في مقابلة النفس الأعلى والحاء في مقابلة النفس الناطقة والميم في مقابلة النفس الحيوانية والدال في مقابلة النفس الإنسانية<sup>(5)</sup> ثم أو كَيْس في أساطير بعض غلاة الشيعة من المشبهة أن الإله ذو أعضاء وأن حروف الهجاء على عدد أعضائه<sup>(6)</sup> أو أنها على حروف الهجاء<sup>(7)</sup>.

إننا نشهد إزاء محاولة بعض المسلمين تأويل القلم تأويلاً رمزياً ما يشهد ببحثهم عن تفسير الوجود تفسيراً فيه قدر من التماسك أي تفسيراً يستوعب مختلف العناصر والأفكار على ما يبدو بينها من تنافر أو حتى من تضارب، تفسيراً يندرج ضمن تلك الحركة

(3) لعله من نافلة القول أن نذكر بأن الأمويون كانوا يؤيدون المذهب القائل بالقضاء والقدر وأن العباسيين قد تبنا الاعتزال مذهباً وقالوا بخلق القرآن.

(4) السيوطي: الدرر الحسنان في حاشية دقائق الأخبار. ص 3.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 182. وأنظر أيضاً كتاب النبايع لأبي يعقوب السجستاني ضمن ثلاث رسائل اسماعيلية ص 9 - 10 في التبع الأول وهو اسم الجلالة «الله» ومعانيه الرمزية.

(6) مقالات الإسلاميين ج 1 ص 6 عن الملل والنحل ج 1 ص 176 هامش رقم 1.

(7) البخاري: الفرق بين الفرق ص 229.

الفكرية التي رأينا والتي ما كان بعضهم فيها يقنع بالحجة الثقلية أو ما كان له أن يكتفي بها في صراعه مع أصحاب المذاهب والملل والنحل. ولذلك نجد أن القلم عند بعضهم معناه العقل ودأن معنى اللوح النفس لأنها دون العقل في الرتبة<sup>(8)</sup> وأن اللوح هو العالم السفلي والقلم العالم العلوي أو أن القلم هو الروح واللوح هو الجسد<sup>(9)</sup>.

أما العرش والكرسي وتناولهما هاهنا لاقتراهما بالقلم والعلم، فقد حملا على معنى حقيقي أو مجازي حسب المذاهب. فأهل التشبيه مثلاً يذهبون إلى أن العرش شبه السرير وهو مذهب أهل الكتاب وأن الكرسي موضع القدمين<sup>(10)</sup> والعرش عند غيرهم المُلْك فتراهم يؤولون ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة طه الآية 5) باستولى على الملك<sup>(11)</sup> أو هو موضع طواف الملائكة وأنه يشبه الكعبة<sup>(12)</sup> أو هو العلم وهو مذهب خلق كثير من المسلمين يستدلون على ذلك بقوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة آية 255) فيذهبون إلى أن معنى الآية هو أحاط بها وبما فيها مستندين في ذلك إلى بيت من الشعر (طويل):

تحف بهم يبيضُ الوجوه وعُصبةٌ كراسيُّ بالأحداث حين تنوبُ<sup>(13)</sup>

والعرش عند الشيعة العلم والدين وكذا يؤولون الآية الكريمة ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ أو ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. وأولئك الثمانية عندهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى من الأولين ومحمد وعلي والحسن والحسين من الآخرين<sup>(14)</sup>. فهم حملة العرش أي العلم والدين الذين أقروا بالربوبية وعلى بني آدم تبعاً لذلك أن يدينوا لهم بالولاء والطاعة<sup>(15)</sup>.

والعرش والكرسي عند من له صلة بالتنجيم ممن ينعتهم المقدسي بأهل الزيف - قاصداً

(8) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 163 و 168.

(9) المصدر نفسه ص 164.

(10) المقدسي: البدء والتاريخ: ج 1 ص 164.

(11) المصدر السابق ص 166.

(12) المصدر السابق ص 165.

(13) المصدر السابق ص 167.

(14) الكليني: الكافي - كتاب التوحيد ج 1 ص 129 وص 132 - 133.

(15) المصدر السابق ج 1 ص 133.



بذلك الباطنية - هما «الفلك المستقيم الضابط للأفلاك» و «فلك البروج»<sup>(16)</sup> في حين أن القلم عندهم العقل والروح كما أسلفنا القول.

أما حملة العرش عند «أصحاب الحديث» فهم أربعة ملائكة «وجه أحدهم على صورة وجه النسر والثاني كوجه الأسد والثالث كوجه الثور والرابع كوجه الرجل»<sup>(17)</sup> ويعتبرونهم شفعاء للطير والسباع والدواب والبشر كل على صفته<sup>(18)</sup>.

إن مختلف المسائل الفلسفية الدينية التي تنطوي عليها أساطير الخلق لتدل على حركتين اثنتين:

- حركة أولى معرفية في صلب المجتمع العربي الإسلامي يتجلى من خلالها العمل الفكري البشري المتدبر لشؤون الكون وأسبابه ومسبباته ضمن مبحث الوجود المتعمق في تفهم القرآن وتأويله يفك المستغلق ويحل المشكل على أساس أنه (أي النص القرآني) يشتمل على حقيقة قائمة سابقة، وأنه لا بد من تطابق بين النص وتلك الحقيقة.

- حركة ثانية هي الجدل ما بين الأمة الإسلامية وما سواها من الأمم وهي إذن حركة دفاع وهجوم، هي حركة أهل الكلام المدافعين عن الحقائق الإيمانية بالحجج العقلانية على حد تعبير ابن خلدون.

ويدولنا أن أساطير الخلق - وجميع ما يمكن أن يدخل في باب «أدب العجائب والغرائب» و«عجائب المخلوقات» - قد اضطلعت بدور فعال في تلك العملية. فعلى الصعيد الشفوي - اضطلعت الأسطورة بدور لا يستهان به ضمن عمل القصص في المساجد من حيث دعم العقيدة أو نشرها وبالتالي في انتظام حياة الفرد داخل المجموعة علماً وعملاً أو فكراً وسلوكاً.

أما على صعيد المكتوب فقد أسهمت بوجه من الوجوه في الجدل الكلامي وفي بناء المعنى أو بناء ضرب من الخطاب فيه ما فيه من التماسك المنطقي أو الرمزي يأخذ بعض العناصر من سائر الشعوب ويحور بعضها ملائماً لإياها ومقتضيات المقام حتى تكون السلاح الذي به يتصدى المفكر المسلم لمن يقارعه الحجة بالحجة.

(16) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 168 وابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 133.

(17) المقدسي: البدء والتاريخ 167 - 168.

(18) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 6 ص 222.

كما أن توليد الأساطير أساطير الخلق فضلاً عن وظيفته المعرفية والمذهبية أو الإيديولوجية قد لى حاجة أخرى هي توفير مجموعة من القوانين أو السنن التي تضمني الانسجام وترفع الحيرة وتلج الصدر يبرد اليقين أو شبه اليقين.

إن إيماننا بأن الأسطورة يمكن أن تنشأ في ظل جميع المجتمعات، مهما كانت بُناها ومهما كانت ديانتها ومنزلة المعرفة العلمية فيها وبيان الفكر الأسطوري ليس تابعاً لحقبة ولّت وانقضت من تاريخ الإنسانية على ما يزعم أصحاب المذهب الوضعي من الفلاسفة، يسمح لنا بأن نقول إن الفكر الأسطوري قد يتجاوز مع الفكر الفلسفي والتفكير المنطقي عندما يكون العلم عاجزاً عن تقديم صورة مقنعة للذهن. ولعل مما يمكن أن نسوقه على ما ذكرنا، هذا النص الذي ليس أسطورة إنما هو خطاب مزدوج لأنه ذهني جدلي من جهة ولأنه يجمع بين شتات من المفردات الأسطورية التي سبق أن تعرضنا إليها متجاوزاً وإياها. ونحن نورده على طوله لأنه يجسم مختلف ما رأينا من الوظائف التي قد يضطلع بها خطاب أسطوري من هذا القبيل. يقول المقدسي صاحب البدء والتاريخ:

«إذا سأل سائل مم خلق الخلق قيل: إن الخلق أجزاء مختلفة. فمن أي جزء من أجزاء الخلق سؤالك؟ ولن يجاب حتى يشير إلى ما أردنا.

فإن سأل عن الأرض قيل: من زيد الماء كما جاء في الحديث والخبر.

إن سأل عن الماء قيل: من دخان الماء.

وإن سأل عن الكواكب قيل: من ضوء النهار.

وإن سأل عن الأركان المركبة قيل: من البسائط المفردات.

وإن سأل عن البسائط قيل: يمكن أن تكون خلقت مما خلق قبلها ويمكن أن تكون خلقت لا من شيء.

وإن سأل سائل فيم خلق. قيل فيم سؤال عن المكان، ولا مكان إلا وهو مفتقر إلى مكان وقد سبقت الدلالة على فساد الحلول بما ليس له نهاية.

وإن سأل كيف خلق قيل: سؤال يقتضي التشبيه في الجواب وليس يعلم للعالم مثلاً غيره فنشبهه به ولكننا مشاهين له عند إحداثه ولا فعل الله تعالى بحركة ولا معالجة والكيفية منتفية عنه سبحانه فإن أردت كيف أوجده من عدم فكيف تراه أجساماً وجواهر حاملة للأعراض قال له كن فكان كما أخبر عنه. وإن أردت هيئة وشكلاً لفعله فهذه من حالات الأعراض التي تتعاقب على المخلوقين.

فإن سأل متى خلق؟ قيل متى سؤال عن المدة والوقت من الزمان، والمدة عندنا من حركات الفلك ومدى ما بين الأفعال. وقد قامت الدلالة على حدث الفلك ولا يُطلق المسلمون القول بأن الله تعالى لم يزل يفعل لأن ذلك يوجب أزلية الخلق ويؤدي إلى قول ما يرى المعلول مع العلة حتى يكون بين فعل سابق له إلى أن فعل العالم مدة. وقد زعم بعض الناس أنه أحدث زماناً أوجد فيه العالم قال قوم: الزمان ليس بشيء.

وإن سأل سائل لم خلق؟ قيل لم سؤال عن العلة الموجبة للفعل وفاعل ذلك مضطر غير مختار والمضطر مقهور مغلوب ولا يجوز ذلك في صفة القديم، فإن أردت بالعلة الغرض المقصود في الخلق فهو ما ذكرناه في أول هذا الفصل أنه خلق الخلق لرأفته ورحمته وجوده وقدرته لينفعهم وليأكلوا من رزقه وليقبلوا في نعمته ويستحقوا شرف الثواب بطاعته<sup>(19)</sup>.

إن هذا النص الذي تجاور مع سواء من نصوص أسطورية يلخص معظم المسائل التي أشرنا إليها آنفاً أي مم كان الخلق وفيه وكيف ومتى ولم. وهو نص يتصدى فيه متكلم يتحدث في صيغة الجمع مدافعاً عن الملة والمقيدة في سياق تاريخي معين مستنداً إلى الأسطورة متجرباً منها في أن مذكراً إيانا بحركة الخطاب الفلسفي اليوناني (اللوغوس) المنهجي وكيف انبثق من (الميثوس) أو الخطاب الأسطوري.

وإذا انطلقنا من أن ضبط الخطاب وتقنيده كتابةً، وتدوين الأسطورة وإفراغها في قالب سردي هو نوع من عقلنتها بإخراج الأفكار من اللاتميز إلى التميز وذلك من خلال إدراجها في سياق زمني جاز لنا القول بأن مثل هذا الخطاب كان من المقدسي سعيًا إلى محاولة الجمع والتوفيق بين الآراء المتقابلة أو المتضاربة قصده من وراء ذلك أن يؤلف خطاباً منسجماً انتهى فيه إلى أن لا اختلاف عنده يذكر بين أهل الإسلام. فأول ما خلق في العالم العلوي من الحيوانات القلم واللوح... ثم العرش والكرسي أو (الروح والعقل) ثم الحجب ومنها الغمام والنور والملائكة ثم الجنة والنار والصراف والميزان<sup>(20)</sup>. وأول ما خلق من العالم السفلي من الحيوانات الماء والهواء. ويعلق المقدسي (فهذه أركان العالم) على ما يذهب بعض فلاسفة اليونان<sup>(21)</sup>.

(19) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1/ ص 159-160.

(20) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 156.

(21) المصدر السابق ج 1 ص 156 - 157.

وعلاوة على ما ذكرنا من أن ابتداع الأساطير يمكن أن يكون له وظيفة معرفية فلسفية كلامية ذات خلفية اجتماعية سياسية أو أن له وظيفة دفاعية جدلية، نقول ربما كان إبداع أساطير الخلق استجابة إلى حاجات أخرى قد تكون نفسية وجمالية. إن الزمن الذي يتحدث فيه المقدسي زمن كانت قد استقرت فيه السنن من لغوية وأدبية وفقهية كلامية - استقراراً نسبياً - أو كادت والحاجة إلى تجاوز الواقع عبر الحلم والخيال ظاهرة أنثروبولوجية وضرورة إنسانية<sup>(22)</sup>. إن الفترة الزمنية التي تعود إليها بعض النصوص التي استعرضنا آنفاً تعود إلى أزمنة مختلفة أي إلى حقبة تنسم باتساع دار الإسلام ثم بلوغها أوج قوتها مع نمو الثقافة العربية الإسلامية وتنوعها (القرن الرابع - المقدسي) أو إلى فترة متأخرة (السيوطي) هي الفترة التي يطلق عليها عصور الانحطاط والأخرى أن يطلق عليها اسم عصور الانغلاق<sup>(23)</sup>.

(22) انظر مثلاً تفسير ماكسيم رودنسون لظاهرة الاهتمام بالمجائب والخرائب وولوع بعضهم بها وإن تضاربت مع الاتجاه السني الرسمي. ضمن عمل جماعي.

(L'étrange et le merveilleux Actes du colloque tenu au collège de france, mars 1974 Ed. Paris 1978).

وانظر في الموضوع نفسه رأي هشام جعيط المصدر نفسه ص 217.

(23) الانحطاط مقولة إيديولوجية تقوم على المقارنة بمنصر ما ينبغي تحديده أما «عصور الانغلاق» فعبارة اقتبسناها عن الأستاذ محمد عبد السلام أثناء نقاش أطروحة زميلنا الأستاذ حسين الواد.

## 2 - صورة الكون في الأساطير:

قال تعالى: ﴿عَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ يعني سبعاً. فالأولى كرة النار والثانية كرة الهواء. والثالثة كرة الماء. والرابعة كرة الأرض. وثلاث طبقات ممتزجات بين الأربعة: الأولى بين النار والهواء، والثانية من الهواء والماء والثالثة من الماء والأرض. ثم دبر بعنائه بعد الجماد أمر المعادن الداخلة في الجماد ثم النبات ثم الحيوان. هذا هو القول الكلي في المخلوقات (القزويني: عجائب المخلوقات ص 379).

لئن لم تكن الأساطير التي تصف هيئة الكون، وعلى أي نسق وترتيب يتصورونه، داخلة مبدئياً في أساطير الخلق والأصول<sup>(1)</sup> فكثيراً ما صادفناها ضمن أساطير الخليقة، ممتزجة وإياها في نسيج واحد. وكان ورودها في صلبها مقترناً بتصوير مسلسل ظهور الكون وبيان النسق الذي مكّنه من التوازن فاستقرت الأرض بعد أن كانت تتكفأ.

وإذن فهي إما نصوص «درامية» أو حديثة، ضمن وصف عملية الخلق. أو نصوص «وصفية» ساكنة يقتصر فيها أصحابها على تقديم صورة الكون بما هي لديهم، يتخللون بها بعضها أو كلها. وفي كلتا الحالتين فهي تتناول جوانب ثلاثة هي:

1- صورة الأرض أو الأرضين السبع. أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «جغرافية العالم السفلي».

2- صورة الكون وتصوير النحو الذي استقرت عليه الأرض وآلت إلى التوازن.

3- صورة السماء أو السماوات السبع أو ما يمكن أن نسميه «جغرافية العالم العلوي».

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نلاحظ التناظر الغريب بين هذه المعطيات، فكل شيء يكاد يكون سبعاً من سماوات وأرضين بل حتى العناصر التي كان لا بد منها في الأسطورة العربية كي يحصل التوازن الذي ذكرنا سبعاً. وهي الجبال والملك والياقوتة الخضراء والنون أو الحوت والبحر والريح والقدرة وكذلك بحار الأرض سبعة. ولهذا الرقم رمزية

(1) انظر أعلاه أسطورة الخلق التي اعتمدها مرجعاً في كتاب التعلبي: عرائس المجالس ص 3-5. وقد اعتمدنا في تحرير هذا الفصل بعض المأثورات ذات الطابع الأسطوري مثل «حديث الأوعال» عن ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10 والباب الثاني من عرائس المجالس للتعلبي «في حدود الأرض ومسافاتها وأطباقها وسكانها» ص 5-7 والباب الرابع «في ذكر السهوات وما يتصل بها». ص 10-21 كما اعتمدنا الكسائي صاحب قصص الأنبياء ط إيزنبرج ج 1 ص 1-10.

أسطورية عجيبة تضفي الانسجام على جميع من تتصل به وليست غير ذات صلة برمزية الأيام والكواكب والمعادن والألوان وغيرها.

## 1.2 - «جغرافية العالم السفلي» / صورة الكون

يبدو أن التفكير في الأرض أو الأرضين السبع وما هي عليه من توازن كان من المشاغل التي تركت بصماتها في تصورهم إياها. وقد احتفظ لنا الطبري بنبذة عن تصور الكون فنسب إلى وهب بن منبه لما سألهم عن الأرضين كيف هي فأجاب بأنها «سبع أرضين ممهدة جزائر بين كل أرضين بحر والبحر محيط بذلك كله، والهيكل من وراء البحر»<sup>(2)</sup>.

إن الأرض في نطق هذه النظرة شيء مسطح وفي شكل جزر وتمثل الأرضون السبع امتداداً أفقياً تفصل بينها بحار، يحيط بكل ذلك بحر ويسمى لذلك «البحر المحيط».

أما البحار الفاصلة بين الجزيرة والجزيرة فهي ستة عدا «البحر المحيط» وجميعها تأخذ منه<sup>(3)</sup> إلا أننا نجد إلى جانب هذا التصور الأفقي للأرض، تصوراً عمودياً فالأرضون طباق سبع لكل منها أسسها وسكانها<sup>(4)</sup> كما نمثله لك في الجدول التالي.

- 
- (2) الهيكل حسب تعريف وهب بن منبه «شيء من أطراف السماوات علق بالأرضين والبر كأطناب الفسطاط» عن تاريخ الطبري ج 1 ص 21.
  - (3) ابن إياس الحنفي بدائع الزهور ص 11 - 18 وفيه تفصيل لمواقع هذه البحار وأسمائها وصفاتها وهي أسماء بحار يذكرها الجغرافيون العرب إلا أن لها صفات أسطورية.
  - (4) انظر: الثعلبي: عرائس المجالس، ص 5-6، والكتاني: قصص الأنبياء ص 9-10.

جدول وصفي للأرضين السبع (5)

الأرض الأولى	هذه اسمها الرمكة	وفيها سكانها
الأرض الثانية	مسكن الريح (العقيم) خَلَّةٌ منها تخرج الرياح المختلفة	سكانها أمة تدمي الموشم
الأرض الثالثة	خلق وجسوه بني آدم ألسواه الكلاب أيديهم كأيدي الإنس أرجلهم كأرجل البقر وأذانهم كأذان الممزر  أشعارهم كأصواف الضأن لا يمصون الله طرقة عين ليس لهم أثواب. ليلنا نهارهم / نهارهم ليلنا	عَرَقَةٌ فيها عقبان كأمثال البغال لها أذنان كأذنان الرماح سكانها أمة تدمي الفيس طعامهم التراب وشرابهم النداء
الأرض الرابعة (6)	فيها حجارة الكبريت / أودية من كبريت أعدت لأهل النار تسجر بها جهنم.	الْحَرَبَا فيها حيات أهل النار كأمثال الجبال سكانها أمة اسمها الجَلَّة بلا عيون ولا أقدام ولا أيدي ولهم أجنحة القطا (كذا) لا يموتون إلا هرما.
الأرض الخامسة	فيها عقارب أهل النار كأمثال البغال لها أذنان كأمثال الرماح	ملشام فيها حجارة الكبريت سكانها «الحجلة» يأكل بعضهم بعضاً.

(5) من الباب الثاني في حدود الأرض ومشتقاتها وأطباقها وسكانها. ص 5 و 6 ثعلبي.

(6) تذكرنا بلفظ أي جهنم.

لكل ذنب 360 فقاراً في كل  
فقار 360 فرقاً من السم في كل  
فرق 360 قلة من سم. حيات  
أهل النار: كأشكال الأودية  
18000 ناب. كل ناب  
كالتخلة. في أصل كل ناب  
18000 قلة من السم.

---

#### الأرض السادسة

فيها دواوين أهل النار  
وأعمالهم (سجين) وأرواحهم  
الخبية.

فيها دواوين أهل النار فيها  
أمة: القضاة على صورة  
الطيور يعيدون الله

---

#### الأرض السابعة (7)

مسكن لإبليس وجنوده - في  
أحد جانيها سموم في الآخر  
زعمير.

فيها أمة: الخصوم سود قصار  
لهم مخالب كالسباع يسلطون  
على يأجوج ومأجوج فيهلكون  
على أيديهم.

---

(7) هي عند بعضهم مكان النار أو جهنم - الثعلبي: عرائس المجالس (ص7).



إن صورة هذه الأرضين السبع، بما تشتمل عليه من كائنات عجيبة غريبة من بني آدم والكلاب والبقر والمعز والضأن والطيور والسباع وبما فيها من عقبان وعقارب وحيات وحجارة كبريت، لهي أقرب إلى أن تكون صورة خيالية لجهنم: ففي الأرض الرابعة «أودية كبريت أعدت لأهل النار» والسادسة «سجين» وفيها «دواوين أهل النار وأعمالهم وأرواحهم الخبيثة» والسابعة هي الدرك الأسفل من جهنم ومسكن إبليس وجنوده. وهي صورة منتزعة من أمور معلومة تعالج معالجة تخرج بها عن مجرى العادة والمألوف، إما بالجمع بينها على نحو غير مألوف كما في تصوير سكان أهل الأرض الثالثة ويجمعون إلى صورتهم الأدمية أعضاء من حيوانات شتى، أو هم على هيئة الطيور ولها رمزيتها الخاصة كما نراه في أساطير الحيوان. أو بالتضخيم والتوهيل في الحجم أو عدد الأعضاء كما في تصوير «عقارب أهل النار» وتقريبها من حجم البغال أو من «حيات أهل النار» فإذا هي كالأدوية ويكل حية 18000 ناب الناب منها كالنخلة، أو كأمثال الجبال. أو بخرق المألوف أصلاً بالقياس إلى مجرى العادة مثل انتفاء بعض الأعضاء (كالعيون والأقدام والأيدي) أو بالقرب من الطبيعة والبعد عن الثقافة والحضارة بانتفاء اللباس أو بأن يكون طعامهم التراب وشرابهم النداء، وهو ضرب من النبات يجف في الصيف ويخضر في الشتاء، أو بأكل بعضهم بعضاً.

## 2.2- صورة الكون:

أما كيف استقرت الأرض أو الأرضون السبع بما عليها فهو موضوع أسطورة عجيبة<sup>(8)</sup> استعرضناها عندما نظرنا في مسلسل الخليفة ذات روايات عديدة متقاربة بينها فويرقات تتعلق بمختلف العناصر الأسطورية التي توازن الكون عدداً أو ترتيباً.

وبعد استصفاء الحساب نكاد نجد روايتين جامعتين اثنتين أما الأولى فسنية يمكن تعقبها لدى المقدسي والكسائي والدميري<sup>(9)</sup> وأما الثانية فشيعة عن المسمودي والكليني<sup>(10)</sup>.

(8) أنظر أهله الأسطورة المرجع 1.1.

(9) المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 47 - 49 والثعلبي: عرائس المجالس، والكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 10 - 11 والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 180 - 181 والكليني: روضة الكافي - باب المؤمن والكافر.

(10) المسمودي: مروج الذهب ج 1 ص 30 - 32.

## صورة الأرض وكيف استقرت

المقدس	التعلمي	الدميري	المسمودي	الكليني
1 الأرض	1 الأرض	1 الأرض	الأرض	الأرض
	2 ملك	2 ملك	2 ملك	
3 ياقوتة خضراء	3 ياقوتة خضراء	3 ياقوتة خضراء	3 ياقوتة خضراء	3 ياقوتة خضراء
4 ثور	4 الثور/الحوت	4 ثور	الحوت	حوت
5 كعك	5 البحر (الماء)	5 حوت	الماء	ماء
6 حوت	6 الريح (الهواء)	6 الماء	الصفاء	صفاء
7 الريح العقيم	7 القدرة	7 هواء	ملك	قرن ثور أملس
		8 ماء	صفاء	ثرى
		9 الريح	الريح	

وهذا التصور الأسطوري لتوازن الأرض أساس لأساطير تعليلية من نوع آخر ندرسها في موضعها ولكن يجدر بنا أن نؤكد على عنصر الملك الحامل للأرض وما عليها، والياقوتة الحمراء أو الخضراء - المربعة في بعض الروايات<sup>(11)</sup> التي قوت عليها قدام الثور الأسطوري الذي له أربعون ألف رأس ومثلها عيون وآذان وأنوف وأفواه وألسن وقوائم<sup>(12)</sup> والحوت «بهموت» ذي الاسم المستقى من العهد القديم<sup>(13)</sup> والذي له أصل في الأساطير

(11) الكسائي: قصص الأنبياء ج1 ص 10 - 11.

(12) المصدر السابق ص 10 «واسمه الريان وقد سلف أن رأينا له اسماً آخر هو: كيوثاء انظر أعلاه.

(13) وفيها أن الرب تصارع وبهموت، أنظر مثلاً سفر القيلة 7/12 و9 وسفر أيوب 26/12 وحزقيال 2/29.

السومرية،<sup>(14)</sup> أو «نوت»، المياه الأولى في الأساطير المصرية<sup>(14)</sup>.

فهل يكون الملك ذو الشكل الأدمي شبيهاً بأطلس الحامل للكرة الأرضية عند اليونان لا سيما أن عنصراً آخر من هذه العناصر المذكورة وهو الهواء أو الهواء كان في نظرة القدامى مقترناً بمعنى الظلمات<sup>(15)</sup>.

أما الثور، فلعل وجوده بقية باقية من دوره في أساطير المنطقة وكان إلهاً من الآلهة اقترن بالقمر لدى الساميين وكان عند المصريين القدامى إلهاً من إسمائه نتج الكون<sup>(16)</sup>، يذكرنا بالبقرة السماوية (نوت)<sup>(17)</sup>. وليس هذا الأمر بالغريب إذا تذكرنا أن الأتراك والمغول كانوا يتصورون الكون محمولاً على ظهر سلحفاة<sup>(18)</sup>.

### 3.2 «جغرافية» العالم العلوي

وكما أن للأرض طبقات فكذلك السموات السبع، وقد حفظ لنا الشعبي في عرائس المجالس خبراً جامعاً لصفاتها وأسمائها والمعدن الذي منه اشتقت ولعمّارها.

---

(14) أنظر فراس سواح: مغامرة العقل الأولى «سفر البداية» 27 - 198.

(14م) جون ويلسن: ما قبل الفلسفة ص 66.

(15) المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 47 ومنها أن الأرض يحيط بها الماء والماء يحيط الهواء وتحيط به النار ومن بعد ذلك السموات السبع ثم فللك الكواكب الثابتة ثم الفلك الأعظم المستقيم ثم عالم النفس ثم عالم العقل ثم الباري.

(16) جون ويلسن: ما قبل الفلسفة ص 69.

(17) المرجع السابق ص 163.

(18) Jean chevalier et Alain Gheerbran: Dictionnaire des symboles P.223

لونها واسمها (20)	سكانها	نمتها (19)
كالحديد المجلى - «برقيما»	سكانها ملائكة خلقوا من نار وريح عليهم ملك يقال له الرعد سوكل بالسحاب والمطر.	سما الدنيا
كلون السحاب - «قيدوم»	فيها ملائكة عليهم ملك اسمه حبيب نصفه نار ونصفه ثلج بينهما رتق.	السما الثانية
كلون الشبة - «الماعون»	ملائكة ذوو أجنحة ووجوه شتى.	السما الثالثة
كلون الفضة البيضاء - «فيلون»	ملائكة.	السما الرابعة
على لون الذهب «الأحمر - «اللاحوق»		السما الخامسة
من ياقوتة حمراء - «عاروس»	فيها جند الله الأعظم الكروبيون. عليها ملاك جنده 70.000.	السما السادسة

(19) عن ابن عباس أن السماء الأولى من زمردة خضراء وأن الثانية من فضة بيضاء والثالثة من ياقوتة حمراء والرابعة من درة بيضاء والخامسة من ذهب أحمر والسادسة من ياقوتة صفراء والسابعة من نور. انظر التعليق: عرائس المجالس ص 11 - 12.

وعن الربيع بن أنس أن سما الدنيا موج مكشوف وأن الثانية من صخرة والثالثة من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب. المرجع السابق ص 10.

(20) عن وهب بن منبه أن أسماها هي تباعاً ديناح، ديقا، رقيق، فيلون، طقطاف، سمساق، أسحاقاقل المرجع السابق ص 11.

وعنه أيضاً في رواية أخرى أن أسماها هي تباعاً أديما، بسيطاً، ثقيلاً، بطيحاً، مثاقلة أو (حيناً) ماسكة، ثرى.

السما السابع	من درة بياض «الربيع»	فيها جنود الله من الملائكة.
«مرهوثا»	رؤساء الملائكة ذؤو	
ضامة	وجؤو شئ أجنحة وأؤار.	
	العرش في عطين	

إن المتتبع لأنواع المعادن التي يذكر أن السموات منها اشتقت ليجد بعض التماسك في صلب كل رواية من الروايات. فرواية الضحاك ومقاتل ترتقي بنا صعوداً من معدن إلى ما فوقه شرفاً ونقاوة وقيمة وهذا مناسب طرداً للارتقاء من «سما الدنيا» إلى أعلى عليين. ففوق الحديد النحاس، ثم الشب ثم الفضة البيضاء، كما أن ثمة ضرباً من تصنيف الألوان في تدرج يذهب بها من لون الحديد الصقيل إلى بياض الفضة فحمرة الذهب فلألاء الياقوت الأحمر فبياض الدرة، وهولون النور.

أما رواية ابن عباس فتختلف عن السابقة في أنها تجعل معدن السماء الأولى زمرة خضراء<sup>(21)</sup>، وهو ما يتماشى مع تصور مبدأ الخلق عنده وكان جؤهرة خضراء وتتفق معها ثانية في اعتبار السماء السابعة من نور.

ونجد المنطلق ذاته في رواية الربيع بن أنس، فإذا استثنينا السماء الأولى وهي عنده موج مكفوف يتشكل معدن سائر السماوات تبعاً من الصخرة إلى الحديد فالنحاس فالفضة فالذهب أي من الخسيس إلى الشريف النفيس. ولا بد أن وراء هذا التصنيف مراجع ثقافية ومناويل رمزية معينة كانت سارية في المجتمع هي التي أمدّت مخيلة القصاص ومبتدعي هذه الحكايات العجبية بمادتهم لا سيما «أهل الكتاب» من جهة وأصحاب الصنعة أي الكيميائيون القدامى، وكانوا يصنفون المعادن حسب شرفها

(\*) هي عند بعضهم مكان الجنة ويرى أن فوقها بحراً. ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10.  
(21) في رواية أخرى أنها «من رخام أبيض وابن خضرتما من خضرة جبل قاف» المقدمي: البدء والتاريخ ج 2 ص 6.

ويتحدثون عنها في كتبهم حديث الرمز صيانة لها من الابتذال والوقوع بين أيدي المنافسين أو المتطفلين .

على أن تصنيفهم لا يوافق تماماً تصنيف السماوات ومع ذلك وجدنا ضرباً من التطابق بين السماوات السبع وسكانها والأفلاك والكواكب السبع ومنازلها وأيام الأسبوع وما يستحب فيها من أعمال .

فالسماء الدنيا يوافقها القمر ومعدنه الفضة وبيته السرطان وطبعه بارد ورمزه في المجتمع الوزير ويوافقه من أيام الأسبوع الإثنين ويستحب فيه السفر .

أما السماء الثانية فيوافقها عطارد ومعدنه الزئبق وبيته الجوزاء والسنبلة وهو مازج الطبع ، ملائم للأدوية - ويتم الحصول عليها بالمزج بين المفردات - ورمزه في المجتمع الكاتب . والملاحظ أن ساكن هذه السماء الثانية الموكل بها ملك نصفه نار ونصفه ثلج بينهما رتق ويوافقه من أيام الأسبوع الأربعاء .

ويوافق السماء الثالثة كوكب الزهرة ومعدنها النحاس وبيتها الثور والميزان وهي رطبة ورمزها امرأة حسناء ويومها الجمعة المناسب للهو والفرح .

أما السماء الرابعة فتوافقها الشمس ومعدنها الذهب وبيتها الأسد وطبعها الحرارة ورمزها في المجتمع الملك ويومها الأحد وهو اليوم الذي يستحسن فيه بداية الأعمال والبناء تماماً كما أن الباري ابتداءً فيه الخلق .

وللسماء الخامسة كوكب المريخ ومعدنها الحديد وبيتها الحمل والعقرب ، ومن الحديد آلة الحرب وطبعه الحرارة ورمزه في المجتمع الشرطي المعذب ويومه الثلاثاء وفيه تستحب الحجامة والقصد ويتم سفك الدماء .

أما السماء السادسة فيناسبها من الكواكب المشتري وبيته القوس والحيوت ومعدنه القصد وهو معتدل المزاج يرمزون إليه في المجتمع بالقاضي العادل ويومه الخميس يوم قضاء الحوائج .

وأما السماء السابعة والأخيرة فيوافقها من الكواكب زحل وبيته الجدي والدلو ومعدنه الرصاص ذو الطبع البارد ورمزه في المجتمع الشيخ ، ولما كان يومه السبت آخر يوم من

أيام الخلق فإنهم جعلوه رمز الراحة والتفرغ للصيد<sup>(22)</sup>.

ولسائل أن يتساءل عن الرمزية الكامنة وراء صورة الكون وما بين عناصره من تناسبات. ولا شك أن جانباً كبيراً من المواد الأسطورية التي دخلت في تأليف تلك الرؤية مستوحاة من تراث الشعوب السامية القديمة. فقد كان للبابلين مثل ذلك التصور للسماوات السبع، وكانت تحيط بمدينة Brech (الورقاء؟) - في ما يذكرون - سبعة أسوار<sup>(23)</sup> وكان مثل هذا التصور موجوداً أيضاً لدى الفرس في Ardai - Viraf - name وفيها صفة السماء الأولى الجامعة بين حر النار وبرد الثلج في آن، وأن في السماء الثانية النجوم وفي الثالثة القمر وفي الرابعة الشمس وفي السابعة زرادشت متربعاً على عرش من ذهب<sup>(24)</sup>. ولا بد أن تلك المعتقدات قد تنقلت بين سائر شعوب المنطقة بدليل أننا نجدتها في الكتب الدينية العبرية مثل التلمود وقد فصلت فيه صورة السماوات<sup>(25)</sup> ومثل معراج النبي إدريس على اختلاف رواياته<sup>(26)</sup>.

---

(22) راجع: المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 13 - 14 وص 54 - 55 وكتب التفسير في تفسير الآية (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس).

(23) مقدمة The secrets Of Enoch ص 100ii ويقترح لذلك تعليلاً «وكيلاً».

(24) المصدر السابق ص 100ii.

(25) المصدر السابق ص 100ii.

(26) انظر على سبيل المثال Abraham. I. Katsh: Judaism In Islam. Biblical And Talmudic Back- grounds Of The Koran AND Its Commentaries N.Y 1954

ويقصر في عمله على سورتي البقرة وآل عمران وتفسيرهما وعلاقتها بالتوراة والإنجيل وبغيرهما من النصوص «غير القانونية» أو «المنحولة» (Apocriphe) في اعتبار الكنيسة ص 22 و 24 و 25 وفيه دراسة مقارنة لتخریجات المفسرين مثل الطبري لصورة السماوات السبع في سورة البقرة الآية 27 وصورة السماوات كما هي في روايات «المدراش» مثل Aseret Hadibrot 'The Midrash. وفيه أن أسماء السماوات السبع هي تباعاً Wilon و Raki' و Shehakim و Zebul و Ma'on و Makon و Arabort (عن الحبر Lakish) ونجد عند الحبر اليمازر Eleazar ترتيباً آخر للسماوات السبع مع بعض الاختلافات في التسمية. وكتب The secrets Of Enoch المترجم عن السلافيونية إلى الإنكليزية ط أكسفورد 1896 The Claredon Press انظر خاصة المقدمة من ص 100ii إلى ص 100ix وفيها ترتيب لمختلف السماوات التي عرج إليها النبي إدريس وهي تباعاً: Vilun و Rakia و Shechaqim و Zebul و Maon و Machon و Aravoth. وانظر «كتاب أخنوخ» THE BOOK OF ENOCH وهو مترجم عن الأصل الحبشي - ط أكسفورد 1912.

### 3 - أساطير خلق الإنسان

عن ابن عباس: «إن الله خلق مائة ألف آدم، سعد الحكيم: المعجم الصوفي ص 57

«فادم لجمع الصفات وحواء لتفريق الذوات،

ابن عربي - الفتوحات المكية

إن قصة آدم أو آدم وحواء تكاد تكون قصة كونية<sup>(1)</sup> وذات دلالات بالغة في أكثر من وجه. فهي متلبسة بقصة الكون وآخر مرحلة منها لأن لأدم ذروة المخلوقات وآخر ما خلقه الباري في آخر يوم من أيام الخليقة كما رأينا. وهي ضاربة بسهم في عديد من المجالات والقضايا الفلسفية مثل قضيتي الوجود والمعرفة وما يترتب عنهما علي صعيد الفعل من مسائل دينية وأخلاقية - مثل قضايا المسؤولية والحرية - وسياسية من بينها قضية الخلافة والإمامة.

ولما كانت تمت إلى جميع ما ذكرنا من المسائل بصلة لم يكن من المستغرب أن نجدها في تراث الشعوب أساطير تروي قصة الإنسان، أول إنسان على وجه الأرض وتسقط عليها ما يعتمل فيها من قضايا جوهرية. فنحن واجدوها أيضاً في القرآن والحديث مع تنويعات بحسب النسق الذي وردت فيه والسياق في مرحلة إجتماعية تاريخية معينة.

أما في القرآن فقد وردت قصة آدم في أكثر من سورة<sup>(2)</sup> وفي إيجاز جعلها محل اهتمام عديد من المفسرين والمؤولين فكانت سبباً في نشأة عديد من الأساطير حيكت حولها تشرح هذا المعنى المستغلق أو ذاك وهذه الجزئية أو تلك. ففي سورة الأعراف (الآيات 11-25):

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاهُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاهُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ، قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ. قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِمَّنْ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا. فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

(1) أنظر أساطير الخليقة عند السومريين والأكاديين والكنعانيين وما آلت إليه في العهد القديم ضمن الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين في كتاب فراس سواح: مغامرة العقل الأولى و«صمويل نوح كرامر»: من ألواح سومر. ترجمة طه باقر - لدى «هوك» (Hook) 18 - 30 Middle eastern Mythology.

(2) أنظر سورة البقرة الآية 2 والأعراف الآية 7 والحجر الآية 15 وطه الآية 20 وفي سورة ص الآية 38 وسورة النساء الآية 4 - والملاحظ أن سورة البقرة وسورة النساء مكثتان.



الصَّاعِرِينَ. قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يَتَعْتُونَ. قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ. قَالَ لِمَا أَهْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لَآتِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ. قَالَ أَخْرِجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَذْهُورًا. لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ. وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا وَقَالَ: مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا مِنَ النَّاصِحِينَ فَبَدَّلَ لَهُمَا خَلْقًا مِمَّا كَانَا فِيهِ شَجَرَةً يَخْتَصِمَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ. وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ. قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ يَئُضِرُ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ قَالَ: فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ.

وفي سورة البقرة (الآيات 30 - 39) وهي من المرحلة المدنية:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. قَالُوا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. قَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا: سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ: أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ. وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ.﴾

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا: ﴿أَمِيطُوا مِنْهَا جَمِيعاً  
فَإِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا  
وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

تتسم قصة آدم وحواء في النموذجين السابقين المكي والمدني إذا فحصنا النص فحصاً  
داخلياً ثم إذا عقدنا مقارنة بينه وبين قصة خلق آدم في سفر التكوين من العهد القديم،  
بسمتين اثنتين:

- السمة الأولى هي اشتراك القصة القرآنية ورواية العهد القديم في البنية العامة المتمثلة  
في الخلق وحظر الأكل من شجرة الفردوس وارتكاب الممنوع ثم الخروج من الجنة<sup>(1)</sup>.

- أما السمة الثانية فهي الخلافات بين القصتين شكلاً ومضموناً أي من حيث بنية  
الخطاب السردى وطريقة العرض أولاً ثم من حيث القصة ومقوماتها وهي خلو من بعض  
العناصر الأسطورية الموجودة في نص العهد القديم من قبيل مصارعة الرب للمحيوان  
البحري «لوتيا» Léviathan في بداية الخليقة وخلق حواء من ضلع آدم ودور الحية  
وشخصية إبليس، ومن مثل الإشارة إلى أن آدم «أصبح واحداً من» أي من الآلهة مما  
يشي بآثار قديمة تعود إلى مختلف مراحل تدوين نص العهد القديم.

وهذه الفروق عندنا أهم من وجوه الشبه والتماثل لا سيما وكان ههما وديدنا عند  
مباشرتنا للأساطير المتقلة بين الأمم هو البحث عن الأسباب والمسببات والدواعي  
الحاملة على تبني أسطورة من الأساطير أو عنصراً من العناصر، أو الداعية إلى طرحهما  
والاستغناء عنهما أو تغييرهما وما قد يكون لذلك من الدلالات القرية والبعيدة أو من  
المعاني الرمزية الحافة بكل فعل أو فاعل أو سمة وقرينة.

وإذا اعتبرنا مختلف النصوص التي تصور قصة آدم ورتبتها حسب «منطق القصة» أو  
ترتيباً «طبيعياً» كما يفترض أنها وقعت في مجرى الزمان كانت القضايا المطروحة تتلخص  
في خلق آدم وتعليمه اللغة وأمر الملائكة بالسجود له وسكناء الجنة وأمره بعدم الاقتراب  
من الشجرة وارتكابه المحظور ثم تلقيه من ربه كلمات تاب بها عليه - وفي هذا تختلف

(1) لا نجما المقارنة بين النصين في ذاتها وقد اعتمدنا عل نص التوراة المعروف بـ traduction oecuménique de la Bible وعلى النص العربي من المهدين القديم والجديد على الأسفار المحظورة أو المنحولة . Apocriphes

الرواية الإسلامية عن رواية العهد القديم اختلافاً كبيراً له انعكاس خطير على مفهوم المخطيئة المسيحي فيما بعد - وتنتهي بهبوطه. وجميع السور أو الآيات تفصيل لهذه الوحدات أو توسع في عنصر فأكتر أو توجيه للخطاب على نحو مختلف (كان تكون مسندة إما إلى ضمير الجمع المذكور أو إلى ضمير المخاطب المفرد).

على أنه يمكن اختصار القصة إلى حلقات ثلاث كبرى أوألاها خلق الإنسان والثانية في نعيم الجنان وتنتهي بالمحنة، الهبوط وتصور جميعها مغامرة الانسان وقصة ظهور الحضارة على وجه الأرض لا على أساس انتقاله من طور الطبيعة إلى طور الثقافة والحضارة كما هو متعارف في الدراسات الأنثروبولوجية، ولكن على أساس آخر يكون فيه آدم أنموذجاً أصلياً Archétype لأول إنسان على وجه الأرض خلقة وخلقاً وتكون أعماله نماذج لجميع من أتى بعده من البشر.

ويسود النص القرآني - إذا قارناه بنص العهد القديم مثلما أسلفنا - خالياً من بعض العناصر الأسطورية التي سبق ذكرها، ولكن الذي لا شك فيه أنه كان منطلقاً للعديد من الأساطير تسملت إلى التفسير وإلى المأثورات من الأحاديث وقد شجعت عليها أسباب عديدة نذكر منها على سبيل المثال الخلافات العقائدية<sup>(2)</sup>، كما أنه قد كان مصدراً للعديد من الأساطير البديعة مثل أسطورة الزهرة ضمن قصة هاروت وماروت أو أسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب على غرار خلق آدم<sup>(3)</sup> وأسطورة خلق الشمس والقمر<sup>(4)</sup> ولجميعها علاقة واضحة بقصة الخليفة.

ولا بد من التذكير ونحن في مستهل حديثنا عن الأساطير المتعلقة بخلق الإنسان أننا نجد فروقاً واضحة بين الروايات السنية والشيعية وضمن بعض الأساطير السنية المتأخرة ذات المسحة الشيعية. والفارق الكبير الأول يتمثل في أن السرد في الروايات الشيعية وبعض الروايات السنية المتأخرة يمزج بين تصوير خلق الانسان (آدم وما سواه) وخلق الكون ولذلك فنحن نجدها في موقع واحد بعينه، أما الفارق الثاني فهو يتعلق بمجرى عملية الخلق مم كانت وكيف كانت وعلى أي نسق وترتيب. ولا جدال في أن هذه

---

(2) فصلنا القول فيها عند استعراض أسباب تسلل الأسطورة إلى كتب تفسير القرآن وإلى كتب الحديث والفصص القرآني أنظر أعلاه.

(3) انظر أسفله أساطير الحيوان خلق الخيل.

(4) انظر أسفله أساطير الكواكب.

الفروق ذات دلالة بالغة لانها نابذة من اختيار وتفضيل لأن كل ترتيب وتنسيق كما هو معلوم إنما هو وجه من وجوه التعبير لا سيما إذا أسقطت الإيديولوجيا على تصور البدايات أو تم تصوير البدايات من موقع إيديولوجي .

### 1.3 - خلق الإنسان في أساطير أهل السَّنة

إن الأساطير التي تصف خلق آدم متعددة متنوعة ولا بد أنها قد تطورت - شأنها في ذلك شأن أساطير الخلق - على مر التاريخ وبفعل المخيلة الجماعية وعملية السعي الدائم للمواءمة بين الموجود والمنشود ضمن جدل الانسان والعالم .

وإذا انطلقنا من «أن الله خلق آدم بيده من قبضة قبضها من جميع الأرض من السهل والجبل والأسود والأبيض والأحمر فجاءت الأولاد على ألوان الأرض»<sup>(5)</sup>، وما ينطوي عليه النص من تجسيم يتمثل في أن خلق آدم الكوني قد تم تسوية باليد ومن تراب «من جميع الأرض» تبين لنا من خلال نصوص أخرى أن صورة الخلق هذه قد طرأ عليها ما طرأ من التحول فيما يتعلق بالفعل أو الصنع والمادة التي اتخذت طينة منها جُبل آدم رغم احتفاظ تلك النصوص بمعنى «الجمع» والتأليف ووحدت بين آدم وأقاليم الدنيا .

ففي رواية ثانية . - نحن نتخذها أسطورة مرجعاً كما فعلنا مع أساطير الخلق - قال المفسرون بالفاظ مختلفة ومعاني متفقة :

«إن الله تعالى لما أراد خلق آدم عليه الصلاة والسلام أوحى الله إلى الأرض إني خالقك منك خلقاً منهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن أطاعني منهم أدخلته الجنة ومن عصاني أدخلته النار .

ثم بعث إليها جبريل عليه السلام ليأتيه بقبضة من ترابها .

فلما أتاه جبريل ليقبض منها القبضة قالت له الأرض إني أعوذ بعزة الله الذي أرسلك أن تأخذ مني شيئاً يكون فيه غداً للنار نصيب . فرجع جبريل عليه السلام إلى ربه ولم يأخذ منها شيئاً .

---

(5) هذه الرواية البسيطة/ القصيرة من تفسير أول سورة البقرة استناداً إلى حديث في صحيح الترمذي بإسناده وهي مثبتة في عرائس المجالس للثعلبي ص 23 وفي البداية والنهاية لابن كثير وفي كتاب الدياربيكري : تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، أن مصدرها وهب بن منبه وعملية القبض عنده تتم في المرة الرابعة لا في الثالثة .

فأمر الله عز وجل ميكائيل عليه السلام فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً .  
فرجع إلى ربه ولم يأخذ منها شيئاً .

فبعث الله تعالى ملك الموت فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً فقال ملك الموت . إني أعوذ بالله أن أعصي له أمراً . فقبض قبضة من زواياها الأربع من أديمها الأعلى ومن سبختها وطيتها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحزنها ، وكذلك كان في ذرية آدم الطيب والخبيث والصالح والطالح والجميل والقيح ولذلك اختلفت صورهم والوانهم . قال الله تعالى : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ .

ثم صعد بها ملك الموت إلى الله تعالى فأمره أن يجعلها طيناً ويخمرها فعجنها بالماء المر والعذب والملح حتى يجعلها طيناً وخمرها فلذلك اختلفت أخلاقهم .

ثم أمر جبريل عليه السلام أن يأتيه بالقبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها ليخلق منها محمداً ﷺ .

فهبط جبريل عليه السلام في ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة الصبح الأعلى فقبض قبضة من موضع قبر النبي ﷺ وهي يومئذ بيضاء نقية . فعجنت بماء التنسيم ورعرت حتى صارت كالدرة البيضاء ثم غمست في أنهار الجنة كلها .

فلما خرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى ففطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة . فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا ﷺ .  
ثم طيف بها في السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً ﷺ قبل أن تعرف آدم .  
ثم عجنها بطينة آدم عليه السلام . ثم تركها أربعين سنة حتى صارت طيناً لازباً ليناً .

ثم تركها أربعين عاماً حتى صارت صلصالاً كالفخار وهو الطين اليابس الذي إذا ضربته بيدك صلصل أي صوت ليعلم أن أمره بالصنع والقدرة لا بالطبع والحيلة . فإن الطين اليابس لا ينقاد ولا يتأني تصويره .

ثم جعله جسداً وألقاه علي طريق الملائكة التي تهبط إلى السماء وتصعد منه أربعين سنة فذلك قوله تعالى ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ - الآية .

قال ابن عباس: الانسان آدم والحين أربعون سنة كان آدم جسداً ملقى على باب الجنة<sup>(6)</sup>.

### [في صفة نفخ الروح]

قال العلماء: فلما أراد الله أن ينفخ في آدم عليه السلام الروح أمرها أن تدخل في فيه. فقالت الروح مدخل بعيد القعر مظلم المدخل. فقال للروح ثانية. فقالت مثل ذلك وكذلك ثالثة إلى أن قال في الرابعة: ادخلي كرها واخرجي كرها.

فلما أمرها الله تعالى بذلك دخلت في فيه. فأول ما نفخ فيه الروح دخلت دماغه فاستدارت فيه مقدار مائتي عام ثم نزلت في عينيه. والحكمة في ذلك أن الله تعالى أراد أن يري آدم بدء خلقه وأصله حتى إذا تتابعت عليه الكرامات لا يدخله الزهو ولا العجب بنفسه.

ثم نزلت في خياشيمه فعطس فحين فراغه من عطاسه نزلت الروح إلى فيه ولسانه فلقته الله تعالى أن قال الحمد لله رب العالمين. فكان ذلك أول ما جرى على لسانه فأجابه ربه عز وجل فقال: يرحمك ربك يا آدم. للرحمة خلقتك. قال تعالى ﴿سَبَقْتُ رَحْمَتِي غَضَبِي﴾.

ثم نزلت الروح إلى صدره وشراسيفه فأخذ يعالج القيام فلم يمكنه ذلك. وذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾، وقوله: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾. فلما وصلت الروح إلى جوفه اشتهى الطعام فهو أول حرص دخل جوف آدم عليه الصلاة والسلام. وفي بعض الأخبار أن آدم عليه السلام لما قال له ربه يرحمك ربك يا آدم مد يده ووضعها على أم رأسه وقال: أوه! فقال الله ما لك يا آدم؟ فقال إني أذنبت ذنباً. فقال من أين علمت ذلك فقال لأن الرحمة للمذنبين. فصارت سنة في أولاده إذا أصاب أحدهم مصيبة أو محنة.

ثم انتشرت الروح في جسده كله فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً وكساه الله تعالى لباساً من ظفر وجعل يزداد كل يوم حسناً. فلما قارب الذنب بدّل بهذا الجلد وبقيت في أنامله ليتذكر به أول حاله<sup>(7)</sup>.

(6) الثعلبي النيسابوري: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ص 22 - 23 وضع يده على رأسه وتلوه.

(7) الثعلبي: عرائس المجالس ص 24.

إن أبرز ما تتميز به هذه الرواية الجامعة السنية ما يلي :

1/ إنها إذا قارناها بالخبر الأول الوارد في قالب سردي بسيط ومقتضب قد وردت في قالب سردي درامي يخضع لبعض قوانين الحكاية مثل قانون المحاولات الثلاث أي محاولات جبريل فميكايل فمحاولة ملك الموت، ويشتمل على حوار بين الله والأرض على غرار ما نجد من حوار بين الله والملائكة في القرآن<sup>(8)</sup>.

2/ إنها تجمع بين خلق آدم وخلق النبي محمد وسائر الأنبياء.

3/ إنها تذهب بنا إلى تفضيل النبي على جميع المخلوقات قاطبة.

4/ إنها تقيم مفاضلة بين النبي وآدم ينبغي تأويلها في سياقها التاريخي. فآدم قد جبل من قبضة قبضها ملك الموت «من زواياها الأربع» وهي عملية ترمز إلى «تمكّنه» - بالمعنى الفلسفي للكلمة - بالجهات الأربع رمز الكون وتضاريسه من سهل وحزن، وإذن فهي قد جمعت بين «أحمرها وأسودها وأبيضها» و«بين طيبها وخبيثها» كما أنها قد مزجت «بالماء المر والعذب والملح».

أما طينة النبي فهي من «القبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها» وهي «بيضاء نقية» وأما الماء الذي عجن منه فهو «ماء التنسيم»<sup>(9)</sup>.

5/ إن خلق آدم قد استقام من عمليْن اثنين هما التسوية باليد، ثم نفخ الروح في جسده الفخار.

«فلما أراد الله أن ينفخ في آدم عليه السلام الروح، أمرها أن تدخل في فيه.

قالت الروح مدخل بعيد القمر مظلم المدخل.

فقال للروح ثانية: فقالت مثل ذلك. وكذلك ثلاثة إلى أن قال في الرابعة: ادخلي كرهاً واخرجي كرهاً<sup>(10)</sup> أما المسار الذي سلكته فهو فمه ثم دماغه ثم عيناه ثم خياشيمه ثم صدره

(8) وإذ قال ربك للملائكة سورة البقرة الآية 30.

(9) من مادة سنم وأبرز معانيها في المربية العلو والارتفاع - ومنها سنام البحر - ويفسر ماء التنسيم بأنه ماء في الجنة.

(10) إشارة إلى الحديث المأثور؟

وشراسيفه<sup>(11)</sup> ثم سائر جسده «فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً»<sup>(12)</sup>.

6/ ويتجلى الجانب الأسطوري من تصوير خلق آدم من خلال اعتبار آدم لا أنموذجاً أول لأول إنسان على وجه الأرض وإنما باعتباره رمزاً كونياً.

فقد «خلق [الله] رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة.

وصدره وظهره من بيت المقدس.

وفخذه من أرض اليمن.

وساقيه من أرض مصر.

وقدميه من أرض الحجاز.

ويده اليمنى من أرض المشرق.

ويده اليسرى من أرض المغرب»<sup>(13)</sup>.

إن عبارة «من جميع الأرض» قد توسعت مع هذه الحكاية الأسطورية فإذا هي تشمل مدناً أو أصقاعاً مختلفة. وإذا تتبعنا تربيها، أي أعضاء آدم ومختلف الأماكن المذكورة وجدناها مرتبة على أساس الأفضلية، أفضلية الأعضاء وأفضلية الفضاء والمكان، وكان الفضاء وسيلة من وسائل تجسيدها انطلاقاً من مقولاته: أعلى/ أسفل ويمين/ شمال وشرق وغرب.

فمكة «أم القرى» تمثل رأس آدم وجبهته. وبعدها - ودونها أيضاً - بيت المقدس.

وتأتي اليمن في مقام ثالث قبل مصر والحجاز<sup>(14)</sup> وآدم هذا كاد أن يكون العالم الإسلامي أو الأمة الإسلامية التي عوضت مفهوم القبيلة وكانت تصور باعتبارها جزءاً من جسد

---

(11) أي كما هو متعارف من أعلى إلى أسفل مثلما يشير إلى ذلك ابن سينا في قصيدته التي مطلعها: هبطت إليك من المحل الأرفع.

(12) الثعلبي: عرائش المجالس ص 23.

(13) الثعلبي: المصدر السابق ص 23 عن ابن سلام. ونجد روايات أخرى قريبة منها عن ابن عباس وهوب بن منبه مما يجعلنا نرجح أن أصل هذه الأسطورة من المأثورات الإسترارية اليهودية Cabbale اليهودية. انظر معجم الرموز (بالفرنسية) - مقال آدم ص 7 - 10.

(14) لا بد أن لوضع اليمن في هذه الرتبة أبداً سياسية قائمة على المعصية البنية ودورها في الإسلام أو على الحديث المشهور الذي مفاده أن الدين يماني والحكمة يمانية.



حي<sup>(51)</sup> أما في رواية ابن عباس<sup>(52)</sup> فجسد آدم من أقاليم الدنيا فأرأسه من تراب الكعبة وصدره من أقطار الأرض<sup>(53)</sup> ووطنه من تراب الهند ويداه من تراب المشرق ورجلاه من تراب المغرب.

وفي رواية له ثانية<sup>(54)</sup> أن أجزاء جسده وتفصل إلى خمسة عشر عضواً هي الأرض المقدسة (بيت المقدس وطور سينا والكعبة) أو من الجنة (الكوثر والفردوس والبحوز) أو من سائر أقطار الأرض (من العراق وفارس والهند وبابل وخراسان والطائف). وإذن يندو آدم على هذا النحو رمزاً مؤلفاً للعالم الإسلامي والأمة الإسلامية بل للشرق كله مهد الديانات، وإذا كل عضو من أعضائه يرتبط بقضاء جغرافي وإذا كلاهما متّصل ببعضه ببعض ضمن شبكة من الرموز.

ولنا من الروايات السنية ما يصور خلق آدم لا من بعض أقاليم الأرض على أساس الامتداد الأفقي وإنما من الأرضين السبع أو عمودياً وهي رواية لوهب بن منبه<sup>(55)</sup>.

قال وهب بن منبه: خلق الله آدم عليه السلام من الأرضين السبع.

فأرأسه من الأرض الأولى

وعنقه من الأرض الثانية

وصدره من الأرض الثالثة

ويداه من الأرض الرابعة

وظهره ووطنه من الخامسة

وفخذيه وعجزه من السادسة

وساقاه من السابعة.

ومهما كان الأمر فآدم ههنا أيضاً رمز لوحدة الأرض بطبائرها السبع على ما تقول

---

(51) أنظر مصطلحات الرأس والبطن والفخذ والجُمجمة والأقدام في كتب الأنساب. النويري: نهاية الأرب ج2.

(16) دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار - الباب الثاني في خلق آدم وفيه روايتان عن ابن عباس وثالثة عن وهب بن منبه.

(17) في رواية الكسائي عن ابن عباس «وصدره من تربة الدهناء ووطنه وظهره من تراب الهند».

(18) دقائق الأخبار الباب الثاني في خلق آدم ص 3 - 4.

(19) وكذلك في رواية الكسائي في كتابه قصص الأنبياء ص 23 - 24 ط إيزنبرج.

الأساطير فهو الأرض وهو المكان ولا غرابة فاسمه أيضاً مثل جسده مشتق من آدم الأرض<sup>(20)</sup>.

### 2.3 صورة خلق آدم/ الإنسان في الأساطير الشيعية:

تتميز أساطير الخلق الشيعية على اختلافها<sup>(21)</sup> بأنها تجمع في صلبها بين خلق الإنسان وخلق الكون، وبأن الخلق فيها عامة قد تم على مرحلتين وأن الأولى منهما كما سبق أن رأينا تمت على سبيل الإضممار خلقاً نورانياً لا جسدياً فيه تم خلق الأئمة.

#### 1.2.3. الخلق الأول النوراني

في خبر عن علي بن الحسين «إن الله خلق محمداً وعلياً وأحد عشر من ولده من نور عظمت. فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق يسبحون الله ويقصدونه وهم الأئمة من ولد رسول الله ﷺ»<sup>(22)</sup>.

ومن المفوضية من غلاة الشيعة من يرى: «إن الله تعالى خلق محمداً ثم فوض إليه تدبير العالم وتدبيره (كذا) فهو الذي خلق العالم دون الله تعالى، فم فوض محمد تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب فهو المدبر الثالث»<sup>(23)</sup>.

بل إن «الذمّة» - من الشيعة الغالية - وكذلك السبائية كانت ترى «أن علياً هو الله»<sup>(24)</sup> وأنه الخالق.

وإذن مهما كان الأمر، فإن آدم يتبوأ في أساطير الخلق الشيعية رتبة ومنزلة دون النبي محمد ودون علي أو دون علي والأئمة من أهل البيت. بل هو مكان أو فضاء له ما له من القداسة لأنه مثوى حفظت فيه الأمانة أي الأئمة. فقد رأينا في الأسطورة مقطعاً ذا دلالة بالغة:

ولما خلق الله آدم أبان الله فضله للملائكة وأراهم ما خصه به من سابق العلم من حيث

(20) الكسائي: قصص الأنبياء ص 24.

(21) انظر أعلاه: أسطورة «تقدير الخليفة وذرعة البرية وإبداع المبدعات»، السمودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36. وانظر أساطير تنسب إلى غلاة الشيعة من «مفريّة» و«بيانية» و«مفوضية» في كتاب البغدادي: الفرق بين الفرق ص 230 ولدى الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177.

(22) الكليني: الكافي: كتاب الحجّة ج 1 ص 530 - 531.

(23) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 237.

(24) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 224.

عرّفهم عند استنبائه إياه أسماء الأشياء. فجعل الله آدم محراباً وكعبة وباباً وقبلة وأمسجد إليه الأبرار والروحانيين الأنوار.

ثم نبّه آدم على مستودعه وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماماً عند الملائكة فكان حظ آدم من الخير ثأؤه بمستودع نورائه<sup>(25)</sup>.

وهكذا، لئن احتل آدم حيزاً ضئيلاً من الأسطورة ولئن كان مجرد واسطة أي مستودعاً لنور الأئمة من أهل البيت ورمزاً فضائياً أي «محراباً وكعبة وباباً وقبلة» فإن لهذا التصور بالغ الأهمية في نطاق قراءة الشيعة للنص القرآني. كما أنه عنصر محوري في نظامهم العقائدي الفلسفي وتصورهم للخلق والمعرفة والإمامة.

### 2.2.3. الخلق الثاني الجسماني :

هو تمثّل العالم والبشر مادة أو جسماً. ونجد فروقاً واضحة بين مختلف فرق الشيعة إلا أن منها ما يقترب من تصور خلق الخليقة عند أهل السنة. من ذلك هذه الأسطورة الشيعية الإمامية المصورة عرضاً لخلق آدم والتي يقصد منها بيان الفرق بين طينة المؤمن وطينة الكافر.

«إن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام بعث جبريل عليه السلام في أول ساعة من يوم الجمعة فقبض قبضة، وبلغت قبضته من السماء السابعة إلى السماء الدنيا وأخذ من كل سماء تربة.

وقبض أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى.

فأمر الله عز وجل كلمته - أي جبريل - فأمسك القبضة الأولى بيمينه والقبضة الأخرى بشماله ففلق الطين فلقين فلذرا من الأرض ذرواً ومن السماوات ذرواً. فقال للذي بيمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصديقون والمؤمنون والسعداء ومن أريد كرامته. فوجب لهم ما قال كما قال.

وقال للذي بشماله: منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن أريد هوانه وشقاوته فوجب لهم ما قال كما قال.

---

(25) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36.

ثم إن الطيتين خلطنا. وذلك قول الله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾<sup>(26)</sup>.

وهذه الأسطورة تختصر المحاولات الثلاث إلى محاولة واحدة قام بها جبريل لا عزرائيل - كما في الأسطورة السنية - في أول ساعة من يوم الجمعة لا في آخرها. ومن خلالها يتقرر منذ البدء مصير كل من «أهل اليمين» المخلوقين من الطينة السماوية وتسمى عندهم «طينة عليين» من الجنة<sup>(27)</sup> و«أهل الشمال» المخلوقين من الطينة الأرضية المسماة أيضاً «طينة سجين» من النار<sup>(28)</sup>.

وفي أسطورة أخرى يتقرر المصير بالماء الذي به مزجت. فأصحاب اليمين، أو أصحاب الجنة مزجت طينتهم بالماء العذب النير أما أصحاب الشمال أهل النار فبالماء الملح الأجاج المظلم<sup>(29)</sup>.

### 3.2.3 صورة خلق حواء في الأساطير:

لم يتعرض القرآن الكريم لحواء ولم يتحدث عنها مثلما تحدث عن آدم بل لم يذكر حتى اسمها. وما نجده في كتب التفسير والعقائد وما إليها من أساطير عن خلق حواء لا تختلف كثيراً عما في العهد القديم سواء في الأسفار الـ «قانونية» أو في «الأسفار المنحولة» Apocryphes<sup>(30)</sup>، فحواء قد خلقت من ضلع من ضلوع آدم من شقه الأيسر بعد أن ألقى عليه النعاس:

«ثم ألقى السَّنة على آدم فيما بلغنا عن أهل الكتاب من أهل العهد القديم وغيرهم من أهل العلم عن عبد الله بن عباس وغيره. ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ولأم مكانها لحماً، وآدم عليه السلام نائم لم يهب من نومته. حتى خلق الله من ضلعه تلك زوجته حواء فسواها امرأة يسكن إليها. فلما كشف عنه السنة وهب من نومته رآها إلى

(26) الكلبي: أصول الكافي - كتاب الإيمان والكفر ج 2 ص 5.

(27) الكلبي: الكافي ج 2 ص 2.

(28) المصدر السابق ج 2 ص 2.

(29) الكلبي: الكافي، كتاب الكفر والإيمان. وفي تصور أهل السنة أن أهل النار من صفحة ظهر آدم اليسرى وأن الله مسحها فخرجوا منها كهية الذر وأن أهل الجنة من صفحة ظهره اليمنى مسحها الله فخرجوا منها كهية الذر يبيض (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 67 - 68).

(30) الكلبي: المصدر السابق ص 67 - 68.

(31) أنظر مثلاً تاريخ الطبري ج 1 ص 52 - 53 وفيه أنها خلقت من ضلع يقال لها القصيرى والغريب أن معناها في المعاجم: أسفل الأضلاع .. ضرب من الأفاعي.

جنبه فقال - فيما يزعمون والله أعلم - لحمي ودمي وزوجتي فسكن إليها<sup>(32)</sup>.

هكذا خلقت حواء - في الأرض أو في الجنة -<sup>(33)</sup> على نحو أسطوري مثل آدم إلا أن الكيفية مختلفة فأدم هنا<sup>(34)</sup> هو الأصل أما حواء ففرع متولد عنه خلق من أدمة الأرض وخلقت من اللحم والعظام. وقد ذاع هذا التصور لخلق حواء واستقر في الضمير الجمعي وصاروا يفسرون به «طبيعة المرأة»، لا سيما وقد دعم هذه الأسطورة حديث ينسب إلى النبي «خلقت المرأة من ضلع أعوج فإن تقوّمها تكسرّها وإن تركتها تستمتع بها على عوجها»<sup>(35)</sup>.

أو قول الشاعر [طويل]:

هي الضلعة العوجاء لست تُقيّمها      ألا إن تقويم الضلوع انكسارُها  
أنجمُ ضعفاً واقتداراً على الهوى      ليس عجيباً ضعفها واقتدارُها؟<sup>(36)</sup>

وخلاصة القول بعد استعراضنا للمادة الأسطورية ذات الصلة بالخلق والأصول ولمسلسل ترتيب الخليقة وكيفية الخلق أكانت تسوية باليد أم تلفظاً بالكلمة الخالقة أم بالنظر وعن أول المخلوقات أهو الماء أم النور أم القلم، وعن خلق الإنسان أقبل وجود الكون في «عالم الإبداع» أم في آخر يوم من الأيام السبعة، وبعد تعرفنا على صورة الكون بسماءاته السبع وأراضيه ومختلف صورها وأسمائها وعمّارها والاجتهاد في تحليل تلك المواد باعتبارها «جداول أسطورية» (paradigmes) حاولنا إدراجها في نظام كلي أشمل فأشمل هو النسيج الثقافي الحضاري التاريخي الذي يتيح التفسير والتأويل، نبين لنا ما يلي:

1 - إنها أساطير أو شذرات من أساطير قديمة جديدة متجددة في آن واحد. وذلك ما يفسر استمرار الحلقات وارتباطها منذ السومريين والأكاديين<sup>(37)</sup> مروراً بالعبرانيين

(32) تاريخ الطبري ج 1 ص 52. وأنظر الثعلبي: عرائس المجالس ص 25 والديار بكري: تاريخ الحميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 47. وسفر التكوين الإصحاح الثاني.

(33) الديار بكري: تاريخ الحميس ج 1 ص 41.

(34) كما في التوراة.

(35) الثعلبي: عرائس المجالس ص 25.

(36) الديار بكري: تاريخ الحميس ج 1 ص 47.

(37) أنظر لمزيد التوسع:

والمسلمين الأوائل مثل ابن عباس والطبري والكسائي ووصولاً إلى مراحل أخرى متطورة كما هو الشأن مع القزويني صاغتها شعوب المنطقة صياغة رمزية لا صياغة مفهومية فتشكلت أنظمة من الخطابات معبرة عن مختلف ما واجهها من مختلف القضايا:

2- هي تعبر عن فكر أسطوري - أي له خصائص الفكر الأسطوري في النظر إلى الذات والموضوع وفي طريقة ربط الأسباب بمسبباتها - كان موجوداً قبل ظهور «الديانات السماوية» بين شعوب المنطقة بل أسهم إسهاماً ذا بال في أساطير خلق الكون العبرانية المدونة بعد الهجرة إلى بابل والمتأثرة بفكر وادي الرافدين المتأثر هو الآخر بجغرافية البلاد<sup>(38)</sup> وبالمصادر الأسطورية عن أصل خلق الكون من الأركان الأربعة أو من إحداها أي الماء أو الهواء أو التراب أو النار أو الأعداد على حد قول «فيثاغورس» أو من النور على حد قول الشوية والحرانية<sup>(39)</sup>.

3- إنها تعبر عن فكر ديني كلامي إسلامي داخل الأمة وضد مختلف الملل والنحل التي صارت تضمها بيضة الإسلام، عماده شتات الأساطير والمعتقدات الدينية السابقة من خلال التدبر في الخالق المفارق<sup>(40)</sup> وفي عملية الخلق. وتباين النصوص بحسب تاريخ كتابتها فتجعلها إما من الطين اللزب بناء على الحديث المروي في الصحيحين «إن الله خلق آدم وصوره بيده الكريمة ونفخ فيه من روحه»<sup>(41)</sup> أو بواسطة ملاك في غير زمان ولا مكان في عهد تطور فيه علم الكلام ولطفت الآراء ودقت التصورات وداخلت الخطاب الديني مصطلحات الفلاسفة.

4- وتعبر أيضاً - من خلال خلق آدم واختلافهم فيه أهوني أم لا - عن فكر سياسي مداره النبوة والخلافة وبطانته مختلف الصراعات الاجتماعية السياسية المذهبية ولا سيما

---

Jean. Bottéro, Mythes et rites de Babylone. Paris Champion 1985 Chapitre vii P.279 - 328 = et Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien N.RF Gallimard 1986.

Jean. Bottéro, Mésopotamie, L'écriture, La raison et les dieux Nrf. Gallimard 1987.

(38) انظر خاصة الصفحات 176 - 216 من:

Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien

(39) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 135 - 143.

(40) Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien p 176

(41) ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 98.

بين أهل السنة والجماعة وأهل العصمة والعدالة وقد كانت لنا أسطورة الخلق المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب<sup>(42)</sup> أفضل دليل وأصدق برهان.

ولكن لعل أبلغ ما في أساطير الخلق والأصول لغتها الرمزية المعبرة عن إدراك حدسي لضرب من الوحدة المقدسة الجامعة بين مختلف مظاهر الكون فإذا العالم الكبير والعالم الصغير متماثلان وإذا خلق العالم من الماء لا يكاد يختلف عن خلق الإنسان من الماء الدافق «يخرج من بين الصلب والترائب» أو من النور كما يولد النهار من الليل كل يوم أو من القلم الأول النموذجي فيقترن بالورقة والشجرة رمزاً للعلم والحكمة ولكنه يدل أيضاً في الأحلام على «الذكر والمداد نطفته وما يكتب فيه منكوحه»<sup>(43)</sup> وإذا الإنسان ثمرة ذلك العالم الكبير وصانع الرموز والأساطير الباحث في الوجود والكون والفساد وما في العالم من أحكام صنعة ونظام مسكون بهواجس عديدة.

فهو من هذا العالم الأرضي وليس منه، طين ولكن تتحرك بين جوانحه نار مقدسة نفثها فيه «مردوك» أو «يهوي» أو «إيلوهيم» أو الباري. وإذا هو بدلاً من ذلك يحتوي العالم الأكبر «فالطين صورته والعظم في جسده بمنزلة الشجرة، والأرض والدم في جسده بمنزلة الماء في الأرض ولا قوام للأرض إلا بالماء ولا قوام لجسد الإنسان إلا بالدم والمخ رتب الدم والزبد له هكذا خلق الإنسان من شأن الدنيا والآخرة»<sup>(44)</sup>.

أخيراً يمكن القول إن جميع الأساطير مبدئياً هي أساطير خلق وأصول لأنها تؤسس عالمي الطبيعة والثقافة ولذلك فإننا سنجد صدى أساطير الخلق في ما سواها من أساطير العالم الطبيعي بكواكبه وعناصره ونباته وأشجاره وحيوانه الأليف والوحشي والخرافي وغوله وجنه أو من أساطير عالم «الثقافة والحضارة»<sup>(45)</sup>.

---

(42) أنظر أعلاه أساطير الخليفة ص 135. «وحدث قيام آدم في الخطبة» عند الكسائي: قصص الأنبياء ص 28 - 29.

(43) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 387 - 388.

(44) المفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 122.

(45) أنظر أمثلة على ذلك ضمن أساطير الكواكب (قصة الزهرة مع هاروت وماروت) وضمن أساطير الحيوان (خلق الخيل من ريع الجنوب) وفي أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية (ضمن رحلة ذي القرنين وراء عين الحياة).





## الفصل الثالث

### أساطير الكواكب



«وَلَا تَحْبِتُوا بِصَلَاحِكُمْ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبِهَا فَإِنَّهَا تُطْلَعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ».

(صحيح البخاري ج 4 ص 169)

«إِنَّهُ يُجَاءُ بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا ثَوْرَانِ هَقِيرَانِ يُقْلَذَانِ فِي النَّارِ»

(التعلي: قصص الأنبياء ص15)

ربما تعجب الباحث من ندرة النصوص الأسطورية ذات الصلة بالكواكب سواء في الآثار التي دونت في صدر الإسلام أو في ما تم العثور عليه من منقوشات وما أسفرت عنه الكشوف الحفرية من باطن الجزيرة العربية مثل كشوف الفاو (أو «قرية» موطن كندة قديماً) أو النقوش اللحيانية في المواطن التي كان يسكنها المعينيون والأنباط بوادي العلا Dedan والتمودية في وادي الحجاز الجنوبي والأوسط والصفوية جنوب شرقي دمشق أو النقوش اليمنية<sup>(1)</sup> وهي مصادر أفاد منها البحث العلمي معلومات جديدة نفيسة عن تاريخ الجزيرة قبل ظهور الإسلام وبعض معتقداتها وطقوسها ورموزها إلا أنه لا علم لنا باكتشاف نصوص أسطورية سردية شبيهة بما تم العثور عليه مثلاً في بلاد ما بين النهرين في ألواح الخليفة السبعة أو في كشوف أوغاريت أو راس شمرا.

ومما يدعو إلى مثل ذلك الاستغراب أن ديانة الساميين - في رأي بعضهم - قائمة على عبادة الأجرام السماوية. وقد يكون هذا الرأي في حاجة إلى الدليل الساطع والبرهان القاطع ولكن لا شك في أن العرب القدامى قد عبدوا الكواكب وألهموها فأهلوا إليها الهدايا وقربوا إليها القرابين اعتقاداً منهم أنها تنطوي على قوى تجعلها مؤثرة في الكون وفي حياة البشر<sup>(2)</sup> فمنهم من تسمى بأسماء مركبة مثل عبد شمس<sup>(3)</sup> وعبد الثريا وعبد نجم

(1) مثل أعمال عبد الرحمان الطيب الأنصاري وأعمال الباحث البلجيكي ريكمان (G. RYCKMANS) وبحوث ألفرد بيستون (A.F.L. BEESTON) وكريستيان روبان (CH. ROBIN) وعهد الفول ضمن «مختارات من النقوش اليمنية القديمة» طبع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس 1985.

(2) ابن حبيب السكري: المحرّص ص 316 ويذكر أن حير كانت تمبد الشمس قبل أن تعتنق اليهودية. - نسيان الجارم: أديان العرب في الجاهلية ص 17 ويذكر أن طائفة من تميم عبدت الديان وأن لحماً وغزاةة وقريش عبدوا فيها عبدوا الشعري العبور وأن المشتري من معبودات بني لحم وشجرهم. - الأكرسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج 2 ص 237 - 239 - 240.

(3) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص 75 - 76 - 77 - 78 - 80 - 266 - 289 - 491. وجواد علي: المفضل ج 6 ص 9. والمسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 222 ط - بيروت تحقيق شارل بلا.

بل لقد ذهب بعضهم إلى اعتبار الكعبة من الهياكل التي خططت لعبادة الكواكب السبع السيارة وأنها هيكل زحل وإنما بقيت على حدثان الزمان لأنه تولاهما بالرعاية لاعتقادهم أن من شأنه الشبوت<sup>(4)</sup>.

وقد انتبه دارسو الأدب العربي عامة وبعض من تصدى قبلنا لدراسة أساطير العرب<sup>(5)</sup> قبل الإسلام إلى ندرة المواضيع الكوكبية، وحاولوا تحليل الظاهرة تعليلاً عقائدياً بأن الإسلام قد طمسها أو كاد. وهذا صحيح إلى حد ما، إذ من الأحاديث النبوية مثلاً ما ينهى عن الصلاة إذا قارنت طلوع الشمس أو غروبها وما ينهى عن القول بالكواكب وأنها المتسبية في الأنواء<sup>(6)</sup> لكن إلى أي حد يمكن القول إن عالم العرب الأسطوري يخلو من تصورات أسطورية كوكبية وما عسى أن يكون لها من دلالات لا على الصعيد العقائدي المباشر فحسب ولكن أيضاً على سائر الأصعدة من اجتماعي وحضاري ورمزي.

إن قلة النصوص السردية والمصادر المباشرة لا ينبغي أن تثني عن البحث عن نص كامن شامل (hypertexte) تتوزع أجزاؤه كالفسيفساء في المعاجم اللغوية ومعاجم البلدان وفي الطقوس وأسماء المعبودات ورموزها وما نما إلينا عنها من أخبار، بل تدعونا إلى أن نسلك في ذلك سبيلاً معاكسة تتمثل في السعي إلى الأسطورة عبر تجلياتها في مصادر غير

---

(4) الشهرستاني: الملل والنحل ج2 ص 253 - 254 - 259 النويري: نهاية الأرب: ج 1 ص 61: خلال ذكر بيوت الهياكل وأماكنها ونسبتها إلى الكواكب. وينسب الرأي إلى «الصابئة». وعن الهياكل وعلاقتها بالكواكب أنظر مثلاً البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية ص 204 - 205.

(5) بلاشير: تاريخ الأدب العربي - ترجمة كيلاتي ج 3 ص 410 - عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام - راجع فصل الوثنية الخارجية في البلاد العربية من ص 107 إلى ص 133. وقد تعرض إلى أصنام عدها رموزاً للثلاث كوكبي يتألف من الشمس والقمر والزهرة جرياً في ذلك على مذهب (S.H. LANGDON).

في THE MYTHOLOGY OF ALL THE WORLD. T5 PLIMPSON PRESS - NORWOOD MASS 1936.

- محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب - فصل: عبادة النجوم من ص 97 إلى ص 102 ولم يخصص لها خليل أحمد خليل إلا صفحتين في فصل «الاحتفالية الكوكبية عند العرب» ضمن كتابه مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42 - 41. أما مصطفى الجوزو فلا يثبت ضمن منتخباته في كتابه من الأساطير واخرافات العربية إلا أسطورة عن بدء الخليقة بفعل الكواكب ص 78.

(6) أنظر بشأن نسبة المطر إلى النوء، ابن قتيبة: كتاب الأنواء ص 13 - 16 ط حيدر آباد الدكن. وفي الحديث أن من يقول مطرنا بنوء كذا فقد كفر: الشهرستاني: الملل والنحل: ج 2 ص 241 ومن أقوالهم أخطأ نوءك. وقال المبرد في الكامل: كان الأصمعي لا يفسر ولا ينشد ما كان فيه ذكر الأنواء لقوله (ص) «وإذا ذكرت النجوم فامسكوا السيوطي: المزهج ج2 ص 241.

مباشرة أي في اللغة والكلام وفي الخطاب الأدبي باعتبار كل ذلك نصاً جامعاً  
(architexte).

فلنحاول استعراض ما تيسر لنا من كل ذلك بادئين بالتيّرين - الشمس والقمر - ثم سائر  
الكواكب المسماة بالسيارة وهي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد وزحل ثم بسائرها وما  
قد يجسدها أو يرمز إليها.

## 1 - النيران: الشمس والقمر

### 0.1 - الاسم وتجليات الاسطورة:

إن دلالة أسماء الأعلام إذا بلغت من تجربتها الغاية لتحيلك إلى الأسطورة:

(Y.M. LOTMAN) Mythe nom et culture Travaux sur les systèmes de signe p.u.f 1976

#### 1.1 - الشمس

لقد احتفظت اللغة العربية في طياتها بأسماء درست أو ما تزال تطلق على الشمس وعند التمعن فيها ندرك أنها تخرج بها عن مجرد كونها ذاك الكوكب المعروف وتسبغ عليها صفات قد يكون من الأهمية بمكان ضبط محاورها الدلالية والبحث عن أبعادها الرمزية في الإطار الذي كانت تنزل فيه مع اعتبار عامل التطور.

فمن الأسماء التي كانت تطلق عليها ما يحيلك إلى معنى طبيعي هو الحر واللهيب مثل «ذُكَاء» و «حَنَاز» أو إلى لونها وشعاعها مثل «الجَوْنَاء» و«الجَوْنَة» و«الضحي» و«الضَح» و«الشارق» و«الشَّرْق» و«الشَّرِيق» و«الشَّرْقَة»<sup>(7)</sup> ولكن من أسماء الشمس قديماً ما يتصل بمناطق أخرى من العالم الطبيعي «غير المقدس» (profane) مثل تسميتهم إياها بـ «الجارية» و«الغزالة» أو ما يتصل بالمقدس مما نعرفه من تسميتهم إياها بالآلهة ومن أنهم كانوا يخصونها بالتعظيم ويهدون إليها.

وإذا بحثنا في ما تدل عليه الأسماء الأنف ذكرها تبين لنا أنه تتظمها مجالات كبرى ثلاثة ألا وهي:

- أ - العالم الطبيعي أو عالم العناصر (عالم النار والنور والأرض والسماء والكواكب).
- ب - مملكة الحيوان (أليست الشمس هي الجارية والغزالة) وتبعاً لذلك فهي أيضاً تنتمي إلى:
- ج - جنس الإناث. ذلك أنها في العربية مؤنثة بينما هي في بعض اللغات الأخرى فيها مذكر (كما في اللغة البابلية، حيث يعتبر الإله شَمَش (Shamash) مذكراً أو في اللغة الفرنسية في قولهم (Le Soleil).

(7) أنظر: ابن منظور: لسان العرب مادة شمس ومادة «الآلهة» والنويري: نهاية الأرب ج 1 ص 41 وما بعدها وقد أحصى للشمس أسماء أخرى منها الجَوْنَة والجَوْنَاء ويطلق الثاني على الناقة الدهماء، ومنها بَوَح والسراج.

وقد يذهب الباحث إلى أن هذا الاتحاد الذي تقيمه الشمس بين مناطق من الكون مختلفة إن هو إلا اشتراك في التسمية أي من باب ما يسمى بالاشتراك المعنوي، ولو كان ذلك كذلك لما وجدنا ما يؤكد تلك المطابقات والموافقات في مدونات عديدة شتى مثل كتب التاريخ والعقائد والأدب بل حتى في كتب تعبير الرؤيا وهو أمر من شأنه أن يقوم برهاناً على متانة تلك الصلات وعلى استمرار بنى فكرية وشبكات رمزية بقيت على الأيام بعد أن درست الظروف والملابسات الحافة بها والتي كانت لها عماداً وسنداً.

فمما يؤكد ما في المعاجم ويشهد بصحة ما ذهبنا إليه، مختلف الصور وضروب التمثيل التي مثلوا بها الشمس أي مختلف الصور التي تمت إليها بصلة تستوي في ذلك بالنسبة إلينا الحقيقية (الأصنام والقرابين التي تقربوا بها إليها) أو المجازية (الصور البلاغية التي أبدعوها والتي ربما كانت بقايا أو رسوبات من معتقدات أسطورية ينبغي أن تحمل محمل الحقيقة لا المجاز).

#### 1.1.1 - الشمس / اللات :

تتحد الشمس عند بعضهم<sup>(8)</sup> مع اللات - قرينة العُزَّى في قَسَم الجاهليين وقرينة مناة الثالثة الأخرى بنات الله حسب زعمهم - وتسمى الربة وكانت صخرة مربعة لأهل الطائف من ثقيف عظيمتها قريش وجميع العرب. يقول ابن الكلبي :

«ثم اتخذوا اللات. واللات بالطائف، وهي أحدث من مناة. وكانت صخرة مربعة وكان يهودي يلت عندها السوق. وكان سدنتها من ثقيف بنو عتّاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناء. وكانت قريش وجميع العرب تعظمها. وبها كانت العرب تسمي زيد اللات وتيم اللات. وكانت في موضع منارة مسجد الطائف اليسرى اليوم<sup>(9)</sup>. وفي خبر آخر عن الأزرقي ينسب إلى عمرو بن ربيعة<sup>(10)</sup> قوله: «إن ربكم كان اللات فدخل في

(8) هذا رأي وهلوزن Welhausen وقد تبعه في ذلك عبد المعيد خان (ص 117 - 119) ومن نقل عنه مثل شوقي عبد الحكيم - أساطير وفولكلور العالم العربي (ص 45 - 46) وطيب تيزيبي - الفكر العربي الجزء الثاني 362 - 369. ويرى العلامة الفرنسي «ريني ديسو» أن اللات ليست رمزاً للشمس بل للزهرة - أنظر: العرب في سوريا - لجنة التأليف والترجمة والنشر ص 115. وعنه أخذ أحمد زكي وبعض من نقل عنه.

(9) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 16. ويذكر جواد علي أنها كانت من معبودات الأنباط والتمريين - أنظر: الفصل ج 6 - ص 232 - 233.

(10) هو لي بن حارة الذي ينسب إليه أصل الأوثان في الجزيرة العربية. أنظر: كتاب الأصنام لابن الكلبي ص 54 - 55 وسيرة ابن هشام: ص 78 - 79 والأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 116.

جوف الصخرة» أو قوله: «إن ربكم يتصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة»<sup>(11)</sup> بناء على اعتقادهم أن الإله يحل بالحجر. وفي حديث وفد ثقيف أنه كان لهم بيت يضاهون به الكعبة فلما أسلموا بعث إليه النبي المغيرة بن شعبة فهدمه وحرقه بالنار<sup>(12)</sup>.

وإذا ضربنا هذه الأخبار بعضها ببعض واستبعدنا من اعتبارنا التفسير الساذج وربما المتأخر الذي فسروا به أصل كلمة اللات وأنها عربية الأصل من لَتَ يَلْتُ (السوق) كانت اللات صخرة وبيتاً للعبادة كالكعبة ومحلّ الإله في فصل الصيف. ولعل هذا هو ما حمل العلامة ولهوزن (Welhausen) على القول بأن اللات هي الشمس<sup>(13)</sup>.

## 2.1.1 الشمس / الزهرة / المرأة / الفرس / الغزالة / النخلة.

وقد رأى فيها بعضهم تجسيدا لكوكب آخر هو الزهرة<sup>(14)</sup> كما ترى ذلك أسفله في استعراضنا للأساطير المتعلقة بكوكب الزهرة في القصص القرآني وعلاقتها بأساطير سائر شعوب المنطقة ومعتقداتهم.

إن صورة الآلهة القبلية أو العامة في وعي العرب الجاهلين لتتجلى من خلال الأنصاب (الحجارة المنصوبة)، الأصنام (أي المنحوتة في صورة ما) ولكن أيضاً من خلال مجموعة من الرموز مستمدة من عوالم الحيوان والنبات والجماد. وتتبدى الشمس في مظاهر شتى:

- فهي المرأة وما توحى به من معاني الأنوثة والأمومة وما ترمز إليه من خصوبة في عالم الجذب والمحل ولذلك مثلوها في شكل امرأة عارية<sup>(15)</sup>.

- وهي الفرس لما بلغنا من أنهم كانوا يهدون إليها صورة الفرس نذراً<sup>(16)</sup> كما هو الشأن

(11) الأزرقي: أخبار مكة - ص 125 - 126. قارن ذلك بما أورده النويري عن وائل بن حجر وهو قيل من أقال

حضر موت وكان له صنم من العقيق الأحمر - في نهاية الأرب ج 16 ص 164 - 165.

(12) ابن الكلبي: ص 17 كتاب الأصنام.

(13) وفوزن: بقايا الوثنية العربية Reste Arabischen Heidentums ص 60 عن جواد علي: المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 6 ص 55.

(14) ريني ديسو - العرب في سوريا ص 115.

(15) جواد علي: المفضل ج 6 ص 55. وما بعدها.

(16) ريكمانز (G. RYCKMANS): ديانات العرب قبل الإسلام ص 326. قارن ذلك بهيكل الشمس عند

المصريين القدامى وفي وسطه فرس من جوهر أزرق عليه صورة الشمس من ذهب أحمر «أخبار الزمان»

المنسوب للمعويدي ص 141 - 149.



عند بعض الشعوب الأخرى - ومن الغريب اقتران عقر الخيل بالشمس في أسطورة النبي سليمان والخيل الخضسر التي أخرجت له من البحر. وإذن فقد لا تكون تسمية الشمس بذكاء والخيل بالمذكيات من باب الصدفة فالمثل الذي يروى عن حرب داحس والغبراء يقول:

«جَرِي المَذْكِيَّاتِ غَلَابٌ»<sup>(16)</sup>.

- وهي المهامة أو الغزاة وتشترك مع المرأة في التأنيث والأمومة والرام وبالتالي في معنى الخصوبة.

وبعد، أفتري لكل هذا تقترن الشمس في الخطاب الشعري العربي قديماً وفي آن واحد بجميع هذه المعاني كما في أشعار امرئ القيس<sup>(17)</sup> وطرفة<sup>(18)</sup> وأبي دؤاد الإيادي<sup>(19)</sup> على سبيل المثال لا على سبيل الحصر؟ وهل يكون المجاز عين الحقيقة مثلما يطمح إلى ذلك الشعر من خلال بناء عالم خيالي إزاء العالم الواقعي؟

1.2 - القمر / المقة / ودّ / سين / كهل / هيل.

كان القمر إله عرب الجنوب ومُسمى بأسمائهم وكذلك كان عند عرب الشمال. فقد عبّده حمير واتخذته كلب بدومة الجندل وبنو عبد ودّ بنو عامر<sup>(20)</sup>. فمن أسمائه المقة<sup>(21)</sup>

(16 م) المذكية من الخيل التي قد أتى عليها بعد قروحها سنة أو ستين. عن النويري: نهاية الأرب ج 15 ص 357 ضمن ويوم داحس والغبراء.

(17) وماذا عليه أن ذكرت أوانسا كنفزان رمل في محاريب أقيال (الديوان ص 34 ط مصر دار المعارف 1965).

(18) سقته إياه الشمس إلا لسانه أسفّ ولم تكدم عليه برأئمد عليه نقي اللون لم يتخذ (المعلقة) ووجهه كأن الشمس ألقت رداءها وأنشد طفيل الغنوي:

حُرُوبُ كَانَ الشَّمْسُ تَحْتَ قَنَاعِهَا إِذَا ابْتَسَمَتْ أَوْ سَافَرَا لَمْ تَبْسَمْ

(الديوان ص 43)

(19) وتراهنّ في الموادج كالغزلان ما أن ينالهن السهام الأصميات ص 186. وفي البيت الأخيرين يتحد العالم الحيواني والنباتي ويغدو المجاز حقيقة مع سقوط أداة التشبيه في الثاني منها.

(20) انظر كتاب الأصنام: ص 10 و 55. وجواد علي: المفضل ج 6 ص 51 وما بعدها وريكان: ديانات العرب قبل الإسلام ص 317 - 328 ويستفاد منها أن من أسماء القمر «ورخ» و«شهر» و«ربع شهر» و«خول».

(\*) ويعمل بعضهم نطقها Ilmukah (جواد علي - المفضل - ج 6 ص 52). أو Ilumquh أنظر:

Jamme le Panthéon Sud - arabe Pré - islamique. P63 et I.B.L.A N°11 1948. P42

في سبأ حيث كان «حرم بلقيس» مخصصاً لعبادة «إيل مقه». فهل هو من الفعل الممات  
ومق أي أحب؟ كما في قول الراجزة:

إن تُقبلوا نعانقُ      ونفرش النمارقُ  
أو تدبروا نفارقُ      فراق غير وامقُ

وَوَدَّ عند المعينين من ودد أي تمنى أو أحب كما أن له من الأسماء «سين» في  
حضر موت<sup>(21)</sup> وعم في قَبَان و«كهلن» أي الكهل وإليه تنتمي ربما قبائل عرب الجنوب التي  
تنسب إلى كهلان.

وهو الذي يشير إليه الأعشى مادحاً الأسود بن المنذر اللخمي:

أزيجي صلت يظل له القو      م ركوعاً قيامهم للهلل<sup>(22)</sup>

أو قول النابغة:

حياك وَدَّ وإنِّي لا يحل له      لهو النساء وإنَّ الدين قد عزم<sup>(23)</sup>

وليس لنا من حكايات أسطورية يلعب فيها «سين» دوراً أو أدواراً كما هو الشأن في  
المجاميع الأسطورية السومرية أو البابلية غير أن الإخباريين حفظوا لنا رواية عن مشاهد  
عيان في نعت «وَدَّ». ولنا أن نعتبرها أسطورة متجمدة أو منحوتة في الحجارة بواسطة  
قانون غير قانون اللغة:

قال الكلبي:

فقلت لمالك بن حارثة<sup>(24)</sup>: صف لي ودأ حتى كأني أنظر إليه.

---

(21) ريكان: المرجع السابق ص 317. وسين عند أهل الرافدين ابن الإله إنليل (الهواء) من حبيته إنليل، وله  
اسم آخر هو «نانا» (عن فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 505).

(22) ديوان الأعشى: ص 26 استشهد به أحمد كمال زكي: الأساطير دراسة حضارية مقارنة ص 82.

(23) ديوان النابغة ص 216 ط تونس 1986 تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. وعبارته: (حياك وب) وقد  
ضبطه محقق كتاب الأصنام كما يلي:

حياك وَدَّ فسنا لا يحل لنا      لهو النساء وإنَّ الدين قد عزم

(24) مالك بن حارثة الأجداري من بني عامر الأجدار. عن ابن الكلبي أنه أول سادن لودَّ بدومة الجندل - كان أبوه  
يعتد باللين إليه فيقول اسقه الهك. ورأى خالد بن الوليد يبعه في غزوة تبوك. ابن الكلبي: كتاب الأصنام  
ص 10 وص 55.

قال: «كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرجال قد دُبر عليه حلتان مزر بحلة مرتد بأخرى عليه سيف قد تقلده وتتكب قوساً وبين يديه حربى فيها لواء ووفضة (أي جعبة) فيها نبل».

إن هيئة «وَدَّ» وما يوحي به يمكن ترجمتها في جملة من السمات هي الذكورة والقوة الجسدية مما يجعله في عداد ذوي الكفاءة الحربية والثراء بل لكانه وقد اجتمعت له هذه الصفات صار إلى الملوك أقرب وبهم أشبه وأعلى.

وإذا بحثنا عن هذه السمات لم نجدها عند نظيره «سين» إله القمر في أساطير الشعوب المجاورة وبالذات في أساطير بلاد ما بين النهرين والأساطير الكنعانية وإنما عند «شَمش» (Shamash)، ذلك أن إله القمر عند البابليين مثلاً مؤنث ويأتي في المرتبة الثانية بعد «شَمش» رب الأرباب الذي منه تسلم حمورابي شريعته في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد. فمن صفات «شَمش» القوة والشجاعة ومن شأنه الإخبار بالغيب على لسان كاهن وبحضرته بعد أن تقدم إليه أضحية<sup>(25)</sup>.

ورغم أن الآلهة عند الشعوب القديمة لم تكن ثابتة الصفات والوظائف إنما كانت سمتها التغير على مر الأيام والانتقال أحياناً من حال إلى حال ومن رتبة إلى أخرى (كان يعلو شأنها فتغدو آلهة قومية بعد أن كانت آلهة محلية أو العكس)، فلسائل أن يتساءل عن سر هذا الفارق بين سين «العربي» ونظيره السومري أو البابلي أو الكنعاني. وإذا افترضنا جدلاً أن العرب قد «اقتبسوا» هذا الإله فلائحة غاية؟ لا شك أن ذلك كان استجابة لجملة من الخصوصيات والضرورات التي تتلاءم مع بيئتهم وثقافتهم. فما عسى أن تكون؟ وما هي القرائن الدالة على كل ذلك إن وجدت؟.

ثم أويكون «هبل» أعظم آلهة قريش وأبا اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى عندهم صورة من تجليات «سين» العربي أو من مثيله وقرينه «شَمش» البابلي؟.

يقول ابن الكلبي في هبل - وها نحن مرة أخرى لا أمام أسطورة وإنما أمام بقية من بقاياها: «كان لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها هبل».

---

(25) أنظر Felix Guirand: La Mythologie - P.50 والموسوعة المالية انسكلوبيدي أونيفرساليس فصل «الأساطير الأشورية البابلية» ص 43 - 63 وفصل «علم النجوم» ج 2 ص 979.

وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة الإنسان مكسور اليد اليمنى أدركته قریش كذلك فجعلوا له يداً من ذهب.

كان أول من نصبه خزيمة بن ملوكة بن الياس بن مضر<sup>(26)</sup>. وكان يقال له هُبَل خزيمة. وكان في جوف الكعبة قدامة سبعة أقداح...<sup>(27)</sup>.

لعل أول ما يسترعي انتباه القارئ إشارة ابن الكلبي إلى منزلته بين أصنام قریش. فهو أعظمها. ثم هو في جوف الكعبة ولا بد أن في ذلك تعظيماً له وتقديماً على سائر الأصنام وعلى سائر الآلهة عندهم. ويتدعم هذا الرأي إذا اعتبرنا المعدن الذي منه صنع فهو من العقيق الأحمر ما خلا يده اليمنى وليست دون سائر الجسد نفاسة لأنها من ذهب. ثم لا ننس أنه على صورة الإنسان شأنه في ذلك شأن «وَدَّ» على ما رأينا، ولذلك دلالة على تطور المعتقدات عند العرب كما فصله بعد. أما إذا نظرنا إلى اسمه وأصله فإننا نجد أنه لا اشتقاق له في العربية ولذلك فإن الروايات التي تذكر أنه قد اجتلب في جملة ما استجلب من أصنام من خارج الجزيرة قد تقارب الصواب. وقد رجح بعضهم أن أصله عبراني أو فينيقي لا سيما أن الهاء في العبرانية أداة تعريف.

أما في اللهجة الصفوية فكانوا يكتبون اللات هكذا: هـ لت وهالت<sup>(28)</sup> وربما كذلك في العربية مطلقاً لأن (الهاء جزء من أسماء الإشارة إلى القريب وهي من أدوات التعريف) وأنداك يكون «هبل» مركباً من هـ بـ ل أي الإله الأكبر أو الرب لا سيما أن البعل هو الرب والسيد في لغة أهل اليمن - حسب وهب بن منبه - وأنه «بل» أو «بيل» عند البابليين و«بعل» عند الكنعانيين أي الزوج فضلاً عن أن الهاء حرف تعريف في اللهجة الصفوية<sup>(29)</sup> وفي القرآن الكريم: «أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ»<sup>(30)</sup> وما تزال الأرض أو الزراعة

(26) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 27 - 28 وفي رواية الأزرقى أن الذي نصبه عمرو بن لحي جاء به من هيت من أرض الجزيرة. أخبار مكة ج 1 ص 65.

(27) سيرة ابن هشام ج 1 ص 86 وكتاب الأصنام - ص 27 - 28، والأزرقى: أخبار مكة ج 1 ص 117 - 118. وفي خبر عن ابن إسحاق أتم من الذي في كتاب الأصنام وفيه أنه «... كان عند هبل في الكعبة سبعة قداح كل قدح منها فيه كتاب (...). وقدح فيه المياه فإذا أرادوا أن ينجفوا للماء ضربوا بالقداح».

(28) تفسير الطبري ط بولاق: ص 23 ص 53 وجواد علي: المفضل ج 6 ص 232.

(29) المرجع السابق ص 232.

(30) سورة الصافات آية 125 - وما بعدها (وإنَّ الياس لمن المرسلين. إذ قال لقومه ألا تتقون. أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين).

«البعلية» في البلاد العربية بمعنى الأرض غير المسقية أي التي تُرَوَّى بما تجود به السماء بناء على الاعتقاد الأسطوري القديم الذي مفاده أنها أرض الإله «بعل» وأنه الذي جاد عليها بالغيث. ففي إحدى الملاحم الكنعانية هي «ملحمة بعل» تعدد لأفعاله وصفاته:

«بعل الذي يرسل الصواعق

بعل سيعطي بغزارة أمطاره

وبغزارة رطوبته

وسيرسل صوته في السحب

وبروقه ورجوده على الأرض

فليكملوا هيكله بخشب الأرز»

ويسمى المطر في بعض كتب اللغة «بعل الأرض».

أما وظيفة «بعل» - كبير الآلهة - فإنها تتحدد من خلال ما يتعلق به من طقوس وشعائر. فلقد كانوا يستقسمون لديه بالازلام وكانت تضرب عنده القداح وفي ذلك دلالة على مدى علمه ومعرفته بشؤون الغيب.

إلا أن نصبه في جوف الكعبة على جبّ أمر لا يخلو من دلالة رمزية. فهَبْلُ ذكر وهو أب ومن بناته اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، وهو بوجه من الوجوه من رموز الخصوبة يستمد معناه الرمزي من الماء. والقرائن الأخيرة تقربه أكثر من بعل إن لم تجعله يستوي وإياه. ذلك أن بعلًا كان عند الكلدانيين والآراميين في صورة «ملك جليل جالس على عرش عظيم وكان عرش الآلهة عند السومريين على الماء وكذا تصور الساميون الإله وقد استوى عليه بعد الخلق كما سلف أن رأينا وكان على الماء»<sup>(30)</sup>.

## 2.2 - القمر / الثور / الهلال:

وإذا ما نظرنا الآن إلى القمر من خلال ما يتعلق به على الصعيد الرمزي كان الثور رمزاً

(30) نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 210 و 222.

(31) عن ابن عباس أن المطر بعل الأرض بمعنى أنه يلفحها وقد تلاشى المعنى الأسطوري وبقي في العبارة المعنى «الديني» أو غير المقدس. يقول ابن المعتز في هذا الغرض:

وَمُرْنَجٌ مَشْمَلَةٌ الْبَارِقِ تَكْبِي عِلَّ الْأَرْضِ بِكَاءِ الْعَاشِقِ

تَلْفَحُ بِالْقَطْرِ بَطُونُ النَّدَى وَالْقَطْرِ بِعِلِّ التَّرْبَةِ الْعَاقِقِ

(أبو منصور الثعالي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب - ط دار المعارف ص 516.

(32) وأنظر شوقي عبد الحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي ص 12.

له وليس هذا بالغريب لا سيما إذا اعتبرنا أن الثور كان في جنوب الجزيرة العربية - مثلما كان في مصر القديمة وفي الهند - حيواناً مقدساً. فقد كان رمزاً للإله «المقه» في سبأ وفي مأرب وهو كذلك في النصوص اللحيانية والثمودية بل وعند غير العرب من الشعوب السامية. فمن ألقاب «إيل» إله الكنعانيين والعبرانيين أنه «إيل ثور» بل إن بني كنانة على ما يذكر الألوسي عبدوا الثور<sup>(33)</sup>.

ولعل توحد القمر بالهلال راجع - شكلاً - إلى أن قرون الثور تذكرهم بالهلال إحدى الصور التي يتجلى من خلالها القمر. أما من حيث الدلالة فلعل مرد ذلك أن الثور في تصور الشعوب القديمة كان رمزاً من رموز القوة. فهو في أساطير الخلق يحمل الكون على قرنه أو على ظهره. كما أنه رمز من رموز الفحولة والخصوبة لصلته بالحرث والأرض ولا يكون إلا للذكور من الحيوان. بل هو في بعض الأساطير النشئية الكونية المصرية مصدر الحياة إذ الكون قد نشأ عندهم من استمئاء آتوم<sup>(34)</sup>.

### 3.2 - القمر / الحية :

ولا غرابة في أن الحية كانت رمزاً من رموز القمر. فكلاهما يقترون بمعنى التجدد والخصوبة والمعرفة. ولتذكر فقط حية الجنة التي أغوت آدم بالأكل من الشجرة الممنوعة وحية الكعبة التي منعته من تقويضها وإعادة بنائها بعد ما أصابها<sup>(35)</sup>.

### 1.3 - أساطير الشمس والقمر :

يشتمل كتاب «عرائس المجالس» على أسطورة جامعة منسوبة إلى ابن عباس ومحورها الشمس والقمر عنوانها : «مجلس في ذكر خلق الشمس والقمر وصفة سيرهما وبدء أمرهما

(33) ج ريكان : «ملاحظات حول دور الثور في ديانة عرب جنوب الجزيرة».

J. Ryckmans: notes sur le rôle du taureau dans la religion sud arabe In MELANGES D'IS-LAMOLOGIE Volume 2 pp 365 - 366.

وأنظر: الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 216 واعتبر ذلك بما لدى المنود وتقبلهم القمر على صورة عجل - أنظر في هذا الشأن: الشهرستاني الملل والنحل ويذكر أنهم «اتخذوا له (أي القمر) صنماً على شكل عجل يجره أربعة ويبد الصنم جوهره الملل والنحل ج 2 ص 259. نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 168 - 218 وجواد علي: المفصل ج 6 ص 54.

(34) جون. أ. ولسن - ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص 69.

ورودلف آنتس: الأساطير في مصر القديمة. ص 21.

(35) أنظر جواد علي ج 6 ص 55.

ومعادهما<sup>(1)</sup> وهي أسطورة جامعة بأنهم معنى الكلمة لأنها حديث طويل يجمع بين طرف من قصة نشوء الخليقة - قبل ظهور الإنسان - ونهاية العالم وصورة الكون كما أنها تشتمل على مجموعة من الأساطير الفرعية المتصلة بالتيارين لتعليل ظواهر طبيعية تتعلق بهما إما من حيث الجرم والصفات أو من حيث الحركة وما لها من متين الصلة بتعاقب الليل والنهار وتوالي الفصول أو حدوث ظواهر خارجة عن العادي والمألوف مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. ونحن نوردها على طولها لما تنطوي عليه من دلالة لا سيما أن راويها ابن عباس وقد غاضه خبر بلغه عن كعب الأحبار زعم فيه «إنه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار»<sup>(2)</sup>.

### 1.1.3. - خلق القمر والشمس :

«إن الله تعالى لما أتقن خلقه أحكاماً ولم يبق إلا آدم خلق شمس من نور عرشه فأما ما كان من سابق علم الله تعالى أن يدعوها شمساً فإنه خلقها مثل الدنيا من مشارقها ومغاربها، وأما ما كان من سابق علم الله أن يطمسها ويحولها قمرأ فإنه خلقها دون الشمس في العظم ولكن إنما يرى صغرهما من شدة ارتفاع السماء وبعدها عن الأرض، فلو ترك الله تعالى الشمس كما كان في بدء الأمر لم يعرف الليل من النهار ولا النهار من الليل ولا يدري الأجير متى يعمل ولا متى يأخذ أجرته ولا يدري الصائم إلى متى يصوم وإلى متى يفطر ولا تدري المرأة كيف تعتد ولا يدري المسلمون متى وقت صلاتهم ومتى وقت حجهم ولا يدري المدنيون متى يحل دينهم ولا يدري الناس متى يزرعون ومتى يسكنون راحة لأبدانهم وكان الله أنظر لعباده وأرحم بهم.

فأرسل جبريل عليه السلام فأمر جناحه على وجه القمر وهو يوشذ مثل الشمس ثلاث مرات فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور. - فذلك قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾<sup>(3)</sup>. فالسواد الذي في جوف القمر مثل الخطوط فيه إنما هو أثر المحو.

ثم خلق الله تعالى الشمس من ضوء نوره.

(1) الثعلبي : عرائس المجالس ص 21 - 15.

(2) الثعلبي : المرجع السابق ص 15.

(3) سورة الإسراء آية 12.

ثم خلق الله للشمس عجلة فيها ثلاثمائة وستون عروة ووكل بالشمس وعجلتها ثلاثمائة وستين ملكاً من الملائكة من أهل سماء الدنيا. قد تعلق كل منهم بعروة من تلك العرى.

وخلق الله تعالى مشارق ومغارب في أقطار الأرض وكنفي السماء ثمانين ومائة عين في المشرق من طينة سوداء يغور غليانها كغلي القدر إذا اشتد غليانها وذلك قوله تعالى: ﴿وَبَدَّهَا تُغْرِبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ ومعنى حمئة سوداء من طين فكل يوم وليلة لها مطلع جديد ومغرب جديد ما بين أولها مطلعاً وأولها مغرباً أطول ما يمكن النهار في الصيف. وآخره مطلعاً مشرقاً ومغرباً أقصر ما يكون النهار في الشتاء فذلك قوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ يعني آخرها ههنا وأولها ههنا وترك ما بين ذلك من المشارق والمغارب ثم جمعها بعد ذلك فقال: ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾<sup>(4)</sup> فذلك عدة تلك العيون كلها.

ثم خلق الله تعالى بحرّاً دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ فهو موج مكشوف قائم في الهواء بإذن الله لا يقطر منه قطرة والنجوم كلها ساكنة في ذلك البحر وهو جاري في سرعة السهم وانطلاقه فهو في الهواء مستو كأنه جبل ممدود ما بين المشرق والمغرب. وتجري الشمس والقمر والخس في سرعة دوران الرحي من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر فذلك قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ والفلك في دوران العجلة في لجة غمرة ماء ذلك البحر. والذي نفس محمد بيده لو بدت الشمس من دون ذلك البحر لأحرقت كل شيء على وجه الأرض حتى الصخور والحجارة. ولو بدا القمر من دون ذلك البحر لافتن به أهل الأرض حتى يعبدونه من دون الله تعالى إلا ما شاء الله أن يعصمه من أوليائه وأهل طاعته. (...)

### 2.1.3 - تجليات الشمس واحتجابها:

فإذا طلعت الشمس فإنها تطلع من بعض تلك العيون على عجلتها ومعها ثلثمائة وستون ملكاً ناشري أجنتهم يجرونها في الفلك بالتسييح والتقديس لله تعالى على قدر ساعات النهار والقمر كذلك على قدر ساعات الليل ما بين الطول والقصر في الشتاء كان ذلك أو في الصيف أو ما بينهما من الخريف والربيع.

(4) سورة المعراج آية 40.



### 3.1.3 - الخسوف والكسوف:

فلإذا أحب الله أن يتلي القمر والشمس ويرى العباد آية من الآيات يستعيبهم رجوعاً عن معاصيه وإقبالاً على طاعته تحركت الشمس عن العجلة وقال مرة خرت الشمس عن العجلة فتقع في غمر ماء ذلك البحر وهو الفلك.

فلإذا أراد الله أن يعظم تلك الآية ليشد خوف العباد وقعت الشمس كلها فلا يبقى على العجلة شيء منها فذلك حين يظلم النهار وتبدو النجوم وذلك هو المنتهى عند كسوفها.

فلإذا أراد الله أن يجعل آية دون آية وقع النصف منها أو الثلث أو الثلثان في الماء ويبقى سائر ذلك على العجلة وهو كسوف دون كسوف ابتلاء الشمس والقمر وذلك تخويف للعباد واستعجاب من الله تعالى. فأي ذلك كان، صارت الملائكة الموكلة بعجلتها فرقتين: فرقة منهم يقبلون على الشمس فيجرونها نحو العجلة والفرقة الأخرى تقبل على العجلة فتجروها إلى الشمس وهم في ذلك يقودونها في الفلك على مقادير ساعات النهار أو ساعات الليل ليلاً كان أو نهاراً لكيلا يزيد في طولها شيء، وقد ألهمهم الله علم ذلك وجعل لهم تلك القوة فالذي ترون من خروج الشمس والقمر بعد الكسوف قليلاً قليلاً من ذلك السواد الذي يعلوه فهو من غمر ماء ذلك البحر وهو خروجها من ذلك الماء فإذا أخرجوها كلها اجتمعت الملائكة كلها فاحتملوها حتى يضعوها على العجلة وذلك حين تنجلي للعالم حتى يحمداوا الله تعالى على ما قواهم لذلك ويتملقون بعري العجلة حتى يجروها بإذن الله تعالى في لجة ذلك البحر حتى إذا بلغوا بها للغرب أدخلوها من بعض تلك العيون فتسقط من أفق السماء في العين<sup>(5)</sup>.

(...) فإذا ما غربت الشمس رفع بها إلى السماء السابعة في سرعة طيران الملائكة وتحبس تحت العرش فتستأذن من أين تؤمر بالطلوع من مغربها أم من مطلعها وتكسى ضوءاً، وإن كان القمر فوراً على قدر ساعات الليل والنهار ثم ينطلق بها إلى ما بين السماء السابعة وما بين أسفل درجات الجنان في سرعة طيران الملائكة فتتحدر حيال المشرق من سماء إلى سماء.

فلإذا وصلت إلى هذه السماء فذلك حين ينفجر الفجر عن الصبح فإذا انحدرت من بعض تلك العيون فذلك حين يضيء الصبح. فلإذا وصلت إلى هذا الوجه من السماء

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 19.

فذلك حين يضيء النهار فتلك مطالعها ومغاربها ما بين أولها عيناً إلى آخرها عيناً في الطلوع والغروب. فذلك تمام ستة أشهر. ثم إذا رجعت كذلك من عين إلى عين في الطلوع والغروب إلى آخرها عيناً فذلك تمام السنة فعدة أيامها ولياليها ثلثمائة وستون ليلة.

#### 4.1.3 - أسطورة الليل والنهار:

«وخلق الله تعالى عند المشرق حجاباً من الظلمة فوضعه على البحر السابع مقدار عدة الليالي في الدنيا مذ خلقها الله تعالى إلى يوم تنصرف. فإذا كان عند غروب الشمس أقبل ملك من الملائكة الذين قد وكلوا بالليل فيقبض قبضة من ظلمة ذلك الحجاب ثم يستقبل المغرب. فلا تزال تلك الظلمة تخرج من خلال أصابعه قليلاً قليلاً وهو يراعي الشفق. فإذا غاب الشفق أرسل الظلمة جميعاً. ثم ينشر جناحيه فيبلغان أقطار الأرض وكنفي السماء ويجاوزان ما شاء الله خارجاً في الهواء فيسوق ظلمة الليل بجناحيه بالتسبيح والتقديس حتى يبلغ المغرب على قدر ساعات الليل. فإذا بلغ المغرب أسفر الصبح من المشرق يضم جناحيه ثم يضم الظلمة كلها بعضها إلى بعض فيقبضها بكفيه ثم يقبض عليها بكف واحد نحو قبضته التي تناولها من الحجاب بالمشرق ثم يضعها عند المغرب على البحر السابع فمن هناك ظلمة الليل إذا ما نقل ذلك الحجاب إلى المشرق وإلى المغرب.

فإذا نفخ في الصور انقضت أيام الدنيا فنور النهار من ضوء الشمس وظلمة الليل من قبل ذلك الحجاب. فلا تزال الشمس والقمر كذلك من مطلعهما إلى مغربهما إلى ارتفاعهما إلى السماء السابعة إلى محبسهما تحت العرش» (...)

إن هذا النص الذي وصلنا عن ابن عباس ليرمي إلى غاية هي بيان «حكمة الله» ومعنى العدل الإلهي. يقول ابن عباس نافياً قول كعب الأحبار «الله تعالى أكرم من أن يعذب أهل طاعته... فكيف يعذب عبيدين أثنى عليهما أنهما ذائبان في طاعته؟». ويصدق هذا على جميع المقامات التي يفترض أن هذا النص قد تحرك فيها وعبر عن مقصد منها سواء اعتبرناه نصاً سرد في مجلس من مجالس القصص القرآني أو نصاً يروي واقعة بين كعب الأحبار ووهب بن منبه أو نصاً يرفعه بعضهم إلى النبي. وهو نص قائم على إظهار معنى الحكمة من الخليفة ومن النسق الذي رتب عليه الكون على نحو يشي ببديع النظام وغاية

الأحكام وإخراج الشمس والقمر من مجال المعتقدات الأسطورية السابقة ولا سيما تلك التي تقوم على تأليههما وعبادتهما. وإذن فهذا النص ينزع عنهما تلك الصفة يجعلهما مجرد عبيدين خاضعين لقوة أكبر منهما هي قوة الخالق. ومع ذلك فلا مناص من القول بأنه يشتمل على مفردات أسطورية هي:

- 1- خلق الشمس والقمر والغاية من ذلك.
- 2- تجليات الشمس واحتجابها (الشروق والغروب) على اختلاف الأزمنة والفصول.
- 3- الخسوف والكسوف.
- 4- الليل والنهار.

فإذا استثنينا أسطورة خلق الشمس والقمر من نور العرش والحكمة من ذلك ونظرنا في تحليل صورة صفحة القمر تبين لنا أنها تفسير أسطوري للآية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾<sup>(6)</sup> يكون جبريل بمقتضاها - وهو وسيط في بعض أساطير الخلق الإسلامية السنية - قد «أمرَ جناحه على وجه القمر... فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور».

ومن الشيعة من يؤول الآية تأويلاً مختلفاً تماماً لأنهم يحملونها محملاً آخر فإذا محو آية الليل عندهم «يعني في وجه أنه جعل موضوع ظاهر الشريعة على الرموز والأمثال التي لا تتعلق بظواهرها حقيقة لأن الحقائق عن ظواهرها قد محيت وأزيلت فحصلت في باطنها وفي وجه أن الضد الأول لما كان مصراً على النفاق والاستكبار والاستئناف من طاعة الأساس بالإقامة على ظاهر الشريعة والستر على مرتبه سلب منه المعارف التي هي النور ومحيت عنه بالإمساك عن مفاتيحه بالبيان فصار خلياً من الحقائق حاصلاً إلى ما يؤدي إلى المهالك مدحوض الحجة مذموم الطريقة فارقه جمال الطاعة وحالفه شين المعصية»<sup>(7)</sup>. أما ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ فالنهار فيها محمول على أنه الدعوة الباطنة أي «أنه جعل موضوع الدعوة الباطنة على الحقائق والشواهد المبصرة التي تشهد العقول بصحتها»<sup>(8)</sup>. أما الشمس فلا يخلو تصورهما من سمة أسطورية تذكرنا بسائر أساطير الشعوب القديمة.

(6) سورة الإسراء الآية 12-15.

(7) رسائل الكرماني: الرسالة الحاوية في الليل والنهار: ص 105 وما بعدها.

(8) المرجع السابق ص 106. والنجم عندهم الإمام. وكذا يفسرون قوله تعالى: «وعلامات وبالنجم هم يتنون».

فللشمس عجلة وعرى عددها ثلثمائة وستون على عدد أيام السنة القمرية وملائكة مسخرون هم الذين يحركونها طلوعاً وغروباً. يذكروننا في ذلك بالآلهة القديمة للشمس عند الهنود عجلة أو مركبة (CHAR) يجرها إما فرس أو سبعة خيول بل الشمس نفسها عندهم فرس أو طائر أو رخمة أو ثور<sup>(9)</sup> أما عند اليونان فمن الشمس استمدت الساحرة «ميدي» (Médée) عربتها التي تجرها ثعابين مجنحة على ما نجد في كتابات «أوريبيد» وللشمس تقدم الجياد قرايين إذ كانوا يهدونها عربة تجرها أربعة جياد تدرج فيما بعد من أعلى قمة الجبل صوب البحر<sup>(10)</sup> كذلك الخسوف والكسوف. ففي النص السابق أنه يوجد بحر - أسطوري - «دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ... وتجري الشمس والقمر والخنس في سرعة دوران الرحي من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر». وبهذا فسروا الآية «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»<sup>(11)</sup> وإنما كسوف الشمس أو خسوف القمر وقوع في غمر ماء ذلك البحر لغاية هي استعتاب الناس وتخويفهم.

أما أسطورة الليل والنهار فتفسر لنا كيف يكون الليل فتجسد العملية تجسداً خيالياً بديعاً فإذا ملك من الملائكة الذين وكلوا بالليل يُخرج الظلمة من بين أصابعه قليلاً قليلاً حتى إذا غاب الشفق أرسلها جميعاً ثم يضم جناحيه «حتى يضم الظلمة كلها بعضاً إلى بعض فيقبضها بكفيه ثم يقبض عليها بكف واحد ثم يضعها عند المغرب على البحر السابع»<sup>(12)</sup>. ولا شك أن لها صلة بإحدى أساطير خلق الكون التي رأينا سابقاً والتي تجعل النور والظلمة أول ما خلقه البارئ<sup>(13)</sup>.

ورغم أن أساطير النهاية وهي التي تُسمى بالملاحم لا تدخل في هذا الباب فمن المفيد أن نعلم تصورهم مآل الشمس والقمر وهو لا يخرج من حيث تخيلهم إلاهما عما رأينا في البداية. فهما يطلعان من مغاربهما «أسودان لا ضوء للشمس ولا نور للقمر...

(9) ميرسيا إلياد: P.130 - *Traité d'histoire des religions*.

(10) المصدر السابق ص 129 - 130.

(11) (سورة الأنبياء الآية 33).

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 18 وأنظر رواية أخرى لهذه الحكاية الأسطورية المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 38 - 39 وأخرى فيها ملكان أحدهما يقال له «شراهيل» بيده خزرة سوداء وملك النهار واسمه «هراهيل» ويبيده خزرة بيضاء وتأتمر الشمس بأمرهما فتطلع إذا نظرت إلى الخزرة البيضاء وتغرب لدى رؤية السوداء.

(13) البدء والتاريخ ج 2 ص 39. والنويري: نهاية الأرب ج 1 - ص 131. أنظر أعلاه أساطير الخليفة.

فيرتفعان مثل البعيرين القرينين ينازع كل واحد منهما صاحبه استباقاً، ولا شك أننا نستمع عبر هذا الوصف إلى أصداء بعيدة الغور منبعها ذلك التوحيد الضمني بين الشمس والقمر وبين ما يتصل بهما مثلما سبق أن بينا من رموز حيوانية هي رمز الثور في رواية كعب الأحبار ورمز الناقة في رواية ابن عباس مع ما يقتضيه واقع الدين الجديد من النظر إليها نظرة جديدة هي غير النظرة الوثنية السابقة.

#### 4 - أسطورة الزهرة:

وكان تحت لسانها هاروت ينفث فيه سحرا

(بشار بن برد)

«عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال: كان النبي ﷺ إذا رأى سهيلاً قال: لعن الله سهيلاً إنه كان عشاراً باليمن ولعن الله الزهرة فأنها فتنت ملكين هاروت وماروت»<sup>(١)</sup>.

تكمّن نواة أسطورة الزهرة في هذا الحديث الذي يرى بعض المتأخرين من المفسرين والقصاص أنه ضعيف وأن مصدره الإسرائيلي والذي نجد له تفصيلاً في حكاية بديعة عن كوكب الزهرة تسرد في كتب التفسير وقصص القرآن<sup>(٢)</sup> بمناسبة تفسير الآية: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ - سورة البقرة الآية 102 والتي ليس فيها أي ذكر للزهرة أو إنها كانت امرأة مسخت كوكباً. فلتعرف أولاً على الأسطورة من خلال أبرز رواياتها أي تلك التي بينها اختلافات بارزة بينة ونحن ندرج مختلف الروايات أثناء تحليلنا لإياها:

#### 1.4 -

فمن علي بن أبي طالب: «كانت الزهرة امرأة جميلة من أهل فارس. وأنها خاصمت إلى الملكين هاروت وماروت، فراودها عن نفسها. فأبت، إلا أن يعلمها الكلام الذي إذا تكلم به يُعرج به إلى السماء. فعلمهاها، فتكلمت به، فخرجت إلى السماء فمسخت كوكباً»<sup>(٣)</sup>.

في هذه الرواية تتألف الحكاية من مقومات دنيا هي «الفاعل» (Actant) الأول والقرائن

(١) أنظر: الثعلبي: عرائس المجالس ص 44 - 45.

(1) تفسير الطبري - ج 2 سورة البقرة آية 102 ص 409 - 442. - تفسير ابن كثير ج 1 - 243 - 248 - تفسير الطبري: المجلد الأول 1 ص 170 - 177 - الرازي: التفسير الكبير مؤسسة المطبوعات الإسلامية ج 3 ص 219 وج 4 ص 180 - الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ج 1 ص 340 وما بعدها. - النيسابوري: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ص 44 - 46 تحت عنوان «قصة هاروت وماروت» - الكسائي: قصص الأنبياء - ط. لندن - بريل 1922 ص 45 - 46 «قصة هاروت وماروت». ويعملها مضممة في قصة الخليفة ويعز «هاروت وماروت» من الملائكة التي احتجبت على الباري لما ألحح إلى نية خلق الإنسان.

(2) تفسير الطبري ج 2 ص 429 وتفسير ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 234.

الدالة عليه وهي الأنوثة والحسن والنسبة (من أهل فارس) وعلى طرف ثان من جنس آخر هو جنس الملائكة أي من عالم آخر هو عالم السماء يتألف من قاعلين اثنين يظلمعان في الحكاية بفعل واحد مشترك. ولقد انعقدت بين الطرفين صلة تمثلت في مرادتهما للحسنة. وكان الشرط الذي اشترطته عليهما شرطاً معرفياً - هو تعلم الكلام الذي يمكن بواسطته العروج إلى السماء. وتم لها ذلك فمسخت كوكباً. ولا شك في أن السمات الأسطورية في الحكاية تتمثل في العلاقة بين الكلام والفعل أو ما يمكن أن يسمى بالسحر ثم في عملية الصعود إلى السماء بواسطة الكلام ثم في عملية المسخ.

- 2.4

وعن ابن مسعود وابن عباس: «لما كثر بنو آدم وعصوا، دعت الملائكة عليهم والأرض والسماء والجبال: ربنا ألا تهلكهم! فأوحى الله إلى الملائكة: إني لو أنزلت الشهوة والشیطان من قلوبكم ونزلتم لفعلتم أيضاً. قال: فحدثوا أنفسهم أن لو ابتلوا اعتصموا، فأوحى الله إليهم أن اختاروا ملكين من أفضلكم. فاختاروا هاروت وماروت، فأهبطا إلى الأرض.

وأنزلت الزهرة اليهما في صورة امرأة من أهل فارس. وكان أهل فارس يسمونها «بيذخت»<sup>(3)</sup>.

قال فوقها بالخطيئة، فكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا. فلما وقعا بالخطيئة استغفروا لمن في الأرض، ألا إن الله هو الغفور الرحيم.

«فخيراً بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا»<sup>(4)</sup>.

وتختلف هذه الرواية عن سابقتها إذ تتعقد فيها القصة بتعدد الفاعلين فيها وزيادة الأحداث. وجميع ما عثرنا عليه من الروايات يشترك وإياها في بنيتها مع بعض الفويرقات التي ينبغي ألا نستهيّن بها بل ينبغي أن نقرأ لها حسابها في عملية التحليل والتأويل باعتبار

(3) يذكر شوقي عبد الحكيم في موسوعة فولكلور وأساطير العالم العربي ص 264 أن يبيخ ابنه إبليس وأنه كان لها عرش على الماء وسبق أن رأينا في الفصل السابق ص 158 عن البيروني: الآثار الباقية ص 99 - 100 أن من أساء إبليس أيضاً أهرمن.

(4) تفسير الطبري: ج 2 ص 428.

أن جميع الروايات - كما سبق أن ذكرنا - تشكل رواية جامعة واحدة أو نصاً جامعاً واحداً . ويمكننا أن نختزل أطوار الحكاية إلى ستة مقاطع قصصية هي التالية :

1 - حالة أولى تتمثل في كثرة ما يأتيه «بنو آدم» من الخطايا والعصيان أو من الجور في الأحكام .

2 - حوار بين الخالق والملائكة .

تلاحظ الملائكة أو يلاحظ هاروت وماروت ذلك فيتجهون إلى الباري متعجبين من الأمر يرغم الرسل المرسله والكتب المنزل أو يدعون عليهم بالتياب والهلاك (وفي الرواية السابقة تدعو معهم الأرض والسما والجلال) .

فيرد الباري بما يفيد أن لبني آدم عذراً هو «الشهوة وشيطانها» وأن الملائكة معصومون بحكم طبيعتهم وبحكم أن لا حجاب بينهم وبين الخالق وأنهم لو كانوا مكانهم لفعلوا مثلهم فأنكروا أن يأتوا مثل ذلك .

3 - فيأمرهم بأن يختاروا من بينهم اثنين (أو ثلاثة في رواية الكلبي هم «عزأ» و«عزأبا» و«عزريائيل» ويعتصم الثالث) فيختارون «هاروت وماروت» . ويتزلون على أن يحتنبوا الشرك والزنا والخمر وقتل النفس بغير الحق - أو على أن يحكموا بالعدل . وهما في الروايات ملكان أو قاضيان .

4 - المحنة : تعرض لهما امرأة : هي «الزهرة» وتسمى أيضاً «بيذخت» أو «بادخت» أو «أناهيد» - وهي إما امرأة من أهل فارس كما في الرواية الأولى الأنف ذكرها ، أو كوكب الزهرة وقد أنزل في صورة امرأة حسناء . وتتمثل المحنة في فتنة هذه المرأة ورغبة الملكين القاضيين في موافقتها .

5 - الشروط والموانع : وتتمثل في ما رسمته لهما من شروط تحول مبدئياً دون ذلك هي نقيض ما أنزلا لاجتنابه أي الشرك والزنا وشرب الخمر وقتل النفس والجور . (وفي رواية علي بن أبي طالب المعرفة وفي رواية السدي اشترطت الحكم لها جوراً ثم ننت فطلبت تعليمها الكلام الذي تصعد به إلى السماء) .

6 - نهاية القصة :

أ - يكون للمرأة ما أرادت فيأتي الملكان مختلف ما نهيا عنه من المعاصي أو يعلمانها



اسم الله الأعظم وتطير إلى السماء فلا تعرف ما به تنزل وتمسخ كوكباً.

ب - لم يقدر الملكان على الصعود إلى السماء وتوسط سليمان - أو إدريس في روايات أخرى - بينهما وبين الباري فخيرهما فاختارا عذاب الدنيا وبقيا يعذبان ببابل منكوسي الرؤوس على جب.

ج - أقرت الملائكة بأن الله أعلم، وتغير موقفها من بني آدم فرحمتهم وصارت تستغفر لأهل الأرض بعد أن كانت تستغفر للذين تابوا منهم لا غير.

فما عسى أن يكون مصدر هذه الأسطورة؟

إن عديداً من القرائن تدل بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأسطورة دخيلة على المجال العربي رغم أن ذلك لا يعني أنها لا تحمل سمة الحضارة التي احتضنتها فغيرتها وحورتها بما يتلاءم وخصوصياتها الفكرية العقائدية. من هذه القرائن الأسماء الواردة فيها وهي أعجمية مثل «هاروت وماروت» - أو «عزاء» و «عزايبا» أو «عزريائيل» وكذلك اسم الزهرة المذكور تارة بالفارسية (اناهيد أو باذخت) وطوراً بالبطنية أو النبطية؟ (بيذخت). وشيبه بهذا تحديد المكان وأنه بابل - رغم أن بابل قد اقترنت في الأذهان بمعنى السحر - وكذلك تحديد زمان القصة بأنه زمن سليمان بن داود أو إدريس المعروف أيضاً عند اليهود والمسلمين باسم أخنوخ (Enoch).

وفي واقع الأمر يبدو لنا أن هذه الأسطورة تشتمل على «ميشمات» أو مفردات أسطورية مستقاة من حضارات مختلفة منها ما هو فارسي ومنها ما هو عبراني. فما هي هذه الوحدات الأسطورية؟ وماذا أضيف عليها أو ماذا حول منها وكيف تم توظيفه في النص الإسلامي الذي نجده في كتاب من كتب التفسير أو في قصة من القصص القرآني؟

فلهذه الأسطورة علاقة بموتيف يتعلق بالملاك الذي هوى وسقط ونحن نجده معينا باسمه في كتاب التلمود البابلي<sup>(5)</sup> كما نجد فصلاً كاملاً في الحديث عن إتيان بني آدم

---

(5) انظر سيدسكي: Les origines des légendes musulanes ويذكر قصة ملكين أنزلا إلى الأرض اسم الأول منهما «شمهازاي» (Schemhazai) أو «عزاء» (Ouza) واسم الثاني «عزيسال» (Azizel) من ص

المعاصي وعن سقوط ملكين - وهما من أبناء السماء - بسبب اتصالهما بينات الناس في كتاب ينسب إلى النبي أخنوخ المعروف عند المسلمين بإدريس وفيه ذكر للملكين المذكورين في رواية السدي<sup>(6)</sup>.

وفي أخبار الزمان للمسعودي أن «هاروت وماروت» كانا بمصر مدة من الزمان يعلمان الناس السحر وقد علماه ملكاً من كبار ملوكها<sup>(7)</sup> مما قد يجعل للقصة أصولاً مصرية أيضاً. ولا غرابة لأنا وجدنا من يوحد بين إدريس وهرمس. لكن بعضهم يشير إلى أن الاسمين - هاروت وماروت، كلمتان فارسيستان وأن من أعوان الآلهة الأرمينية «سبنداراميت» (Spandaramit) التي كانت تعبد في القرنين الثالث والرابع الميلاديين مساعدان هما (HOROT) و (MOROT)<sup>(8)</sup> وكانا عندهم من الآلهة.

لكن لا ننس أيضاً أن الزهرة - ربة الحسن - من معبودات عرب جنوب الجزيرة وكانت عندهم «عثر» ومن معبودات عرب الشمال أيضاً<sup>(9)</sup> وأن لها علاقة لا شك فيها بعشتار البابلية نجم الصباح في عصر حمورابي ابنة القمر «سين» وحببية «مردوخ/بعل» وهي التي أصبحت عشتارت أو عشتروت في «أوغاريت» أو «راس شمرا» مع الكنعانيين<sup>(10)</sup> وكانت عند جميع من ذكرنا رمزاً للحب والحسن والإشراق - أفلم تشتق في العربية من مادة

---

= وانظر : Littman «Harut And Marut» In Festschrift Carl Andeas Zur Vollendung Des Siebzigsten Lers- jahres Leipz ff.

عن كتاب : Abraham. I. Katsh: Judaism In Islam. Biblical And Talmudic Backgrounds Of The Koran And Its Commantaries N.Y 1954.

وهو يقتصر في عمله على سورتي البقرة وآل عمران وتفسيرهما وعلاقتها بالتوراة والإنجيل وبغيرهما من النصوص «غير القانونية» أو «المنحولة» (Apocriphe).

(6) انظر : «كتاب أخنوخ» The book of Enoch وهو مترجم عن الأصل الحثي - ط أكسفورد 1912. انظر المقدمة وخاصة الفصل الخامس - الفصل السادس عشر من ص 13 إلى ص 38. والملاحظ : كتاب الحيوان وهو يرد صدى هذه الأسطورة بين العرب وكانوا يزعمون أن جرهم من الملائكة الذين عصوا في السماء فأنزلوا إلى الأرض ويشبه ما حل بهم بما حل بهاروت وماروت.

(7) أخبار الزمان المنسوب إلى المسعودي : ص 143 و 189.

(8) سيدرسكي : المرجع السابق ص 25.

(9) ريكان : ديانات العرب قبل الإسلام (بالفرنسية) ص 308 و 319 وجواد علي : الفصل في تاريخ العرب ج 6 ص 57 و ص 236 - 239.

(10) انظر مثلاً - فراس سواح ص 498 - 499.

«زهر» ومعناها أشرق وتلألأ وكان أبيضاً - وهي من علامات الجمال والمحبة والسرور<sup>(11)</sup>.

إن الذي يهمنا من أسطورة الزهرة - بعد أن تبينا ما لها من صلة بالمجالات الحضارية المتاخمة لجذيرة العرب لهو النظر إليها من حيث هي علامة كبرى أو «دليل» (Signe) من الدرجة الثانية وتبين كيف تعامل معه العرب المسلمون وتصرفوا فيه في مجالهم الحضاري الخاص بهم. أن تناول قصة الزهرة تناولا ذرائعياً (براغماتيكياً) يجعلنا ندرك أن لها أبعاداً شتى وأنها استخدمت استخدامات متعددة حسب المدخل الذي يتم الدخول إليه منها أو حسب الشئ التي بها يتم فكها وتأويلها.

1 - إن قصة الزهرة في المقام الأول مادة قصصية استعان بها أصحاب التفاسير ومؤلفو «قصص الأنبياء» لتفصيل ما أجمل في الآية بشأن الملكين «هاروت وماروت» وتعليمهما السحر بأرض بابل. ويمكن أن نسمي هذه الوظيفة وظيفة تفسيرية.

2 - إن اندراجها في هذا الفضاء من المكتوب - أي في كتب التفسير والقصص القرآني وكانت تقرأ وتدرس في حلقات المساجد يسمح لنا بأن نقول إن لها وظيفة ثانية هي وظيفة وعظية أخلاقية لأنها تنجّه إلى جمهور المسلمين تحثهم على تقوى الله وإتيان الحسنات واجتناب المحرمات والتخويف من عقاب الآخرة. أو تنجّه إلى الحكام والقضاة والساسة عامة تدعوهم إلى العدل، فالمقصد الأخير هو الذي ينتظم رواية مجاهد والمقطع الأول منها أن «الملائكة عجبوا من ظلم بني آدم وقد جاءتهم الرسل والكتب والبينات» أما المقطع الذي يصور محنة «هاروت وماروت» وشأنهما من الزهرة فيتضمن أنهما «نزلا... فحكما فعدلا فكانا يحكما النهار بين بني آدم فإذا أمسيا عرجا وكانا مع الملائكة وينزلان حين يصبحان فيحكما فيعدلان. حتى أنزلت عليهما الزهرة في أحسن صورة امرأة تخاصم، فقضيا عليها. فلما قامت وجد كل منهما في نفسه، فقال أحدهما لصاحبه: وجدت مثل ما وجدت؟ قال نعم. فبعثا إليها أن اثنتا نفس لك! فلما رجعت قضيا لها وقالوا لها اثنتا! فأنتهما لها عن عورتيهما، وإنما كانت شهرتهما في أنفسهما ولم يكونا كبني آدم في شهوة النساء. فلما بلغا ذلك واستحلّاه وافقتا، طارت الزهرة فرجعت حيث كانت»<sup>(12)</sup>.

(11) انظر لسان العرب وتاج العروس مادة «زهر».

(12) تفسير الطبري ج 2 ص 424 - 435. وتفسير ابن كثير ج 1 ص 247 - 248.

أما في رواية الربيع بن سليمان فيبدو السرد القصصي موجهاً نحو الغاية الأخلاقية الأولى وهي أعم، ولذلك يتوسع الراوي في نقطة من القصة هي الأوامر والنواهي أو في العبرة منها وتفضيل الملكين المذنبين عذاب الدنيا على عذاب الآخرة لأنه عذاب مقيم، وبالتقليص من الجانب العجيب بجعل الزهرة امرأة كسائر الناس.

ولما وقع الناس من بعد آدم فيما وقعوا فيه من المعاصي والكفر بالله، قالت الملائكة في السماء: أي رب، هذا العالم إنما خلقتهم لعبادتك وطاعتك، ولقد ركبوا الكفر وقتل النفس الحرام وأكل المال الحرام والسرقه والزنا وشرب الخمر! فجعلوا يدعون ولا يعذرونهم. فقيل لهم إنهم في غيب. فلم يعذروهم، فقيل لهم اختاروا منكم ملكين أمرهما بأمرى وأنهاهما عن معصيتي. فاختاروا «هاروت وماروت».

فأهبطا إلى الأرض وجعل بهما شهوات بني آدم، وأمر أن يعبد الله ولا يشركا به شيئاً، ونها عن قتل النفس الحرام، وأكل المال الحرام والسرقه والزنا، وشرب الخمر.

فلما على ذلك في الأرض زماناً يحكمان بين الناس بالحق وذلك في زمان إدريس. وفي ذلك الزمان امرأة حسنها في سائر الناس كحسن الزهرة في سائر الكواكب، وأنها أنت عليهما، فخضعا لها بالقول، وأراداها على نفسها، وأنها أبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأنها سألها عن دينها التي هي عليه، فأخرجت لهما صنماً وقالت: هذا أعبد. فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا!

فذهبا فغبرا ما شاء الله، ثم أتيا عليها فخضعا لها بالقول وأراداها على نفسها، فقالت: لا، إلا أن تكونا على ما أنا عليه. فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا!

فلما رأت أنهما أبيا أن يعبدا الصنم، قالت لهما: اختارا إحدى الخلال الثلاث: إما أن تعبدا الصنم أو تقتلا النفس، أو تشربا الخمر. فقالا: كل هذا لا ينبغي، وأهون الثلاثة شرب الخمر. فسقتهما الخمر، حتى إذا أخذت الخمر فيهما وقعا بها. فمرَّ بهما إنسان، وهما في ذلك، فخشيا أن يُفشي عليهما فقتلاه.

فلما أن ذهب عنهما السكر، عرفا ما وقعا فيه من الخطيئة، وأرادا أن يصعدا إلى السماء، فلم يستطيعا، فحيل بينهما وبين ذلك. وكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء، فنظرت الملائكة إلى ما وقعا فيه من الذنب، فعجبوا كل العجب، وعلموا أن من كان في غيب فهو أقل خشية، فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمن في الأرض، وأنها لما وقعا فيما

وقعا فيه من الخطيئة قبل لهما: اختارا عذاب الدنيا أو عذاب الآخرة! فقالا: أما عذاب الدنيا فإنه ينقطع وأما عذاب الآخرة فلا انقطاع له.

فاختارا عذاب الدنيا، فجُعلا ببابل، فهما يعذبان»<sup>(13)</sup>.

3- إن أسطورة الزهرة لم تبق في نطاق كتب التفسير بل تفاعلت أيضاً مع واقع الناس وتولدت بواسطتها إما قصص أسطورية أخرى أو صور شعرية وتعبير مجازية في الأدب كالتشابه تحيلنا إلى الأسطورة.

فلقد أورد الطبري قصة تنسب إلى عائشة «أم المؤمنين» عن امرأة من دومة الجندل غاب عنها زوجها فتوسطت لها امرأة عجوز لتعلمها السحر فتقربها منه. وفيها أنهما ركبنا كلبين أسودين - وهما في نطاق تصور الجاهليين من الجن - فما هي إلا أن كانتا ببابل، فأتت المرأة «هاروت وماروت» وهما معلقان منكسان فسألتهما أن يعلماهما السحر. واتمرت بما أمراها به بعد ممانعة منها (بالت في التنور) فخرج منها فارس متقنع ارتفع في عنان السماء (يؤول في القصة بأنه إيمانها خرج منها) ثم إذا هي لا تأمر بشيء إلا كان ففزعت إلى عائشة:

#### 3.4 أسطورة حبة عن هاروت وماروت:

حدثنا به الربيع بن سليمان قال، حدثنا ابن وهب قال، أخبرنا ابن أبي الزناد قال، حدثني هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت:

«قدمت علي امرأة من أهل دومة الجندل، جاءت تبغي رسول الله ﷺ بعد موته حدثاً ذلك، تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به.

قالت عائشة لعروة: يا ابن أختي، رأيتهما تبكي حين لم تجد رسول الله ﷺ فيشفيهما! كانت تبكي حتى أتني لأرحهما! وتقول «إني لأخاف أن أكون قد هلكت! كان لي زوج فغاب عني، فدخلت علي عجوز فشكوت ذلك إليها، فقالت: إن فعلت ما أمرك به، فأجعله يأتيك!

فلما كان الليل جاءني بـكـلبين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهم، فقالا: ما جاء بك؟

(13) تفسير الطبري ج 2 ص 431 - 433. والنص في تفسير ابن كثير ج 1 ص 245 - 247 منسوب إلى ابن عباس.

فقلت: أتعلّم السحرا!  
فقالا: إنما نحن فتنة، فلا تكفري وارجمي.  
فأبّيتُ وقلت: لا.  
قالا: فاذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.  
فذهبت ففزعت فلم أفعل، فرجعت إليهما،  
فقالا: أفعلت؟ قلت: نعم.  
فقالا: فهل رأيت شيئاً؟  
قلت: لم أر شيئاً!  
فقالا لي: لم تفعلني ارجعي إلى بلادك ولا تكفري.  
فأرّيت وأبّيت.  
فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.  
فذهبت فاقشعررت، ثم رجعت إليهما فقلت: قد فعلت.  
فقالا: فما رأيت؟ فقلت لم أر شيئاً:  
فقالا: كذبت لم تفعلني، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري، فإنك على رأس أمرك!  
فأرّيت وأبّيت،  
فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.  
فذهبت إليه فبلت فيه، فرأيت فارساً متقناً بحديد خرج مني حتى ذهب في السماء،  
وغاب حتى ما أراه.  
فجثتهما فقلت: قد فعلت!  
فقالا: ما رأيت؟  
فقلت: فارساً متقناً خرج مني فذهب في السماء حتى ما أراه.  
فقالا صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي.  
فقلت للمرأة والله ما أعلم شيئاً! وما قال لك شيئاً! فقالت: بلى، لن تريدي شيئاً إلا  
كان! اخذي هذا القمح فابشري. فبشرت، وقلت اطلعي! فأطلعت، وقلت احقلي!

فأحقت، ثم قلت افركي! فأفركت، ثم قلت: ايسي! فأيسيت، ثم قلت: اطحني! فأطحنت، ثم قلت اخبزي، فأخبزت، فلما رأيت أنني لا أريد شيئاً إلا كان. سَقَطَ في يدي وندمت والله يا أم المؤمنين! والله ما فعلت شيئاً قط ولا أفعله أبداً<sup>(14)</sup>.

إن لهذه الحكاية الأسطورية علاقة بقصة «هاروت وماروت»، من حيث بنيتها ومن حيث مضمونها. أما من حيث مضمونها فواضح أنها تؤكد قصة «هاروت وماروت» وأنها يعذبان فعلاً ببابل فوق بثر وأنها يعلمان الناس السحر وأن المرأة تعلمته منهما. وهي من جهة أخرى كأنما تقصد إلى الحث على اجتنابه لأن تعلم السحر يقترب فيها بفقدان الإيمان.

أما من حيث بنيتها فإن بين أسطورة الزهرة وهذه الأسطورة تماثل خفي. فكلتا المراتين (الزهرة والمرأة الباحثة عن الاجتماع بزوجها بواسطة السحر) أدركت ما كانت ترمي إليه وحصلت على بغيتها. وفي كليهما عروج إلى السماء إلا أنه يكتسب معنى سلبياً. فالزهرة رفعت إلى السماء فمسخت، أما الثانية فلم يكن لها ما أرادت إلا بعد أن صعد الفارس المقنع منها إلى السماء وهو رمز فقدانها لإيمانها.

4- لكن لقصة الزهرة وما وقع لها مع «هاروت وماروت» بعد آخر نتيجته حالما نتوصل إليها من خلال الإطار الزمني الأسطوري الذي توضع فيه وهو زمان موعّل في القدم زمن ما بعد الخلق مباشرة أو زمن النبي إدريس، ويعتقدون أنه قد عاش مدة من حياته وأدم ما يزال حياً. إن قراءتنا هذه وما تقتضيه من تأويل رمزي تفتح على آفاق أخرى: أ/ ترتبط أسطورة الزهرة بأساطير التكوين وبالذات بأسطورة خلق الإنسان. وتكرر على نحو ما قصة آدم باعتبارها أنموذجاً لها وذلك من خلال مجموعة من القرائن: فهي تبدأ مثلها بحوار بين الخالق والملائكة بشأن الإنسان ولكن هذا الأنموذج أنموذج مقلوب باعتبار أن الامتحان هو امتحان ملاك لا امتحان «أبي البشر». وعلاوة على ذلك فإن التجربة تمت في الأرض (في العالم السفلي) لا في الجنة (في عالم علوي). وتشتمل كلتاها على محظور. ويختلف مآل «هاروت وماروت» عن مآل آدم وإن كان في بعض الأساطير مآل أبناء قابيل قاتل أخيه. ففي حين تلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ولم يمكن للملائكين الصعود إلى السماء ومساهما عذاب مقيم في الدنيا وعلقا فوق بثر منكسي الرأس».

(14) تفسير الطبري ج 2 ص 411 - 439. والنص ذاته في عرائس المجالس للشملي ص 45 - 46.

ويمكن أن نعد هذه الأسطورة من أساطير الخلق والأصول لأنها تحكي كيف ظهر كوكب الزهرة وأنه في الأصل امرأة مسخت.

ب/ امتداد لكل هذا تكتسب الأسطورة من حيث دلالتها بعداً أنطولوجياً فلسفياً أخلاقياً باعتبارها تأملاً في الإنسان والـ «طبيعة الانسانية». إن فيها حساً «إنسانياً» وشفقة على بني آدم ورحمة لهم. فقد أخفق الملاك في مجاهدة النفس وسلطانها والشهوة وشيطانها - على حد تعبير بديع الزمان الهمذاني - ولم يتركها محظوراً إلا أتياه وهما ما هما معرفة بالخالق وقرباً منه فما بالك بالإنسان. هذا ما يجعل إحدى الروايات - رواية ابن مسعود - تنتهي بانقلاب في موقف الملائكة من بني البشر وتأكيد على «أن الله غفور رحيم» فإذا هي تستغفر لمن في الأرض بعد أن كانت لا تستغفر إلا للتائبين من بني آدم بل وتشنع على من سواهم.

ج/ كما تطرح هذه الأسطورة قضايا فلسفية أخرى مثل قضية المعرفة والفعل وامتلاك القوة بواسطة الكلمة. فشأن الزهرة مع هاروت وماروت شأن من وهب نفسه (قدمت الزهرة جسدها) لتتعلم الكلام الذي يتيح الفعل والقدرة. وكان عملها عملاً منكراً طبعاً لأنها تشبهت بالخالق (أو بالملكين) وحاولت الخروج عن منزلتها الانسانية - مثل آدم وحواء لما أكلتا من الشجرة - فكان المسخ لها جزاء وفاقاً. أما الملائكة فإن القصة تنتهي - كما في قصة آدم - بأن لا علم لها إلا ما علمها الخالق وهكذا يعود النظام إلى ملكوت الخالق.

وخلاصة القول إن أسطورة الزهرة، لئن كانت أسطورة وفدت على عرب الجزيرة من الحضارات المجاورة - ونرجح أنها وصلتهم عن طريق بلاد فارس أو الهند - ولئن احتفظت بالنواة الأساسية من الأسطورة السومرية أو البابلية أو الكنعانية<sup>(15)</sup> - باعتبارها «إنانا» أو «عشتار» أو «عناة» أو «عشتروت» رمزاً للحب - فإن الذين احتضنوها قد طوعوها بما يتلاءم ومقتضيات واقفهم فاكسبت بذلك دلالات جديدة انضافت إلى النواة الأولى بل لم تعدم القصة من أخذها مأخذ اللغز أو الرمز فأولوها تأويلاً أضفى عليها دلالات رمزية قد لا يبدو أنها تمت إلى أصل القصة بصلة كما في هذين التأويلين عن الألوسي في تفسيره بعد أن نفى القول بصحة القصة مشنعاً على من حملها على معناها الظاهر. يقول: «ومن

Dumeani: Nouvelles Etudes Sur Les Dieux Et Les Mythes De Canaan P. 15 - 18.96 - (15)  
109 - 203



الأكابر من قال في حل هذا الرمز: إن الروح والعقل اللذين هما من عالم المجردات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق فعضقا البدن الذي هو كالزهرة في غاية الحسن والجمال لتوقّف كمالهما عليه. فاكسباه بتوسط المعاصي والشرك وتحصيل اللذات الحسية الدنية.

ثم صعد إلى السماء بأن وصل بحسن تدبيرها إلى الكمال اللائق به. ثم مسخ بأن انقطع التعلق وتفرقت العناصر.

وهما بقيا معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متألمين بالآلام الروحانية منكوسي الحال حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد.

وقيل المقصود من ذلك الإشارة إلى أن من كان ملكا أن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كسرت شهوتها وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى أسمى المنازل والرواتب<sup>(16)</sup>.

وسواء أنظرنا في المثال الأول أم الثاني فالغاية الفلسفية الأخلاقية منهما واضحة وهي دعوة الإنسان إلى التصعيد والتسامي ومغالبة الجسد وتغليب العقل والروح.

5- سائر الكواكب السيارة: المشتري - المريخ - عطارد - زحل.

أما سائر الكواكب السيارة أي المشتري والمريخ وعطارد وزحل، فلم نعر على نصوص سردية كثيرة تتعلق بها اللهم إلا ما نجده من شذرات في المعاجم اللغوية ومن نصوص دينية في بعض الكتابات الشيعية. وقد يجد المرء بعض الصعوبة في اعتبارها أساطير لأنها ذات صبغة «فلسفية» تبحث في أصل الوجود وتحاول تصوير الخلق ولكنها تستند إلى الرمزية الكوكبية الأسطورية المتوارثة لدى الشعوب القديمة. وحسبنا هذا النص عن خلق الكون والإنسان وأنه تم بتدبير من الكواكب على أتم الإحكام وأصلاً ما بين عالمي الطبيعة والمجتمع مشتملاً على تصور للتاريخ يذكركم بتلك المناسبات والمشاكلات بين الكواكب أيام الخلق وما يقترن بها من المعادن والطباع والمراتب الاجتماعية وما يستحب فيها من الأعمال في إطار من الحتمية أو الجبرية الكوكبية<sup>(17)</sup>.

(16) تفسير الألوسي المسمى روح المعاني ج 1 ص 340 وما بعدها ويقول الجاحظ في: كتاب الحيوان ج 6 ص 198. وجعلوا الزهرة امرأة بغيا مسخت نجماً وكان اسمها أناهيد وتقول الهند في الكوكب المسمى عطارد شيئا بهذا.

(17) أنظر أعلاه: أساطير الخلق والأصول ص 182 - 183 وابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 268 ويضر =

«فلما أراد المدبر أن يجعل الأرض مقراً لظهور ما يظهره من المواليد - التي هي المعدن والنبات والحيوان - وكانت - وما يليها من الجو - في نهاية الإفراط في البرد واليبس، فحرك الفلك فرمت الكواكب بأشعتها نحو الأرض وقد كانت صخرة صلبة لشدة بردها ويسها. فلم تجد الأشعة فيها منفذاً لصلابتها فرجعت منعكسة فسخت وجه الأرض وما يليها من الهواء وصيرته معتدلاً بين الحر والبرد واليوسة والرطوبة وسمى ذلك «كرة النسيم» وهو بالحقيقة مركز الماء الذي عنه يحدث - كما سنذكره فيما بعد إن شاء الله - وكان انعكاس الأشعة إلى حد ما سخن [من] الهواء وبقي ذلك الهواء، الذي لم تبلغه أشعة الكواكب راجعة على طبعه الأول، بارداً يابساً وهو أعلى مركز النسيم وسمى «كرة الزمهرير».

ثم إن المدبر - تعالى [من أقدره] صرّف تدبير العالم إلى زحل بمادته في تحريكه للفلك، فدبر العالم ألف سنة. فامتزجت الطبائع المذكورة بعضها ببعض، وحدثت البخارات والضباب والأمطار المتواترة غير النافعة، وصارت الأرض بحرأً موجاً وتخمر في ذلك الألف ما يشاكل طبع زحل من الحديد والأحجار، وصارت الأرض مغمورة بالمياه. وميز كل جنس من الأشياء إلى جنسه وخمر خمائر السودان والوزاع وأهل الشقاء والتكال أجمع.

ثم إن المشتري رافد زحل في التدبير ألف سنة ثانية فجفف بحرارته أكثر الرطوبات وميز ما يشاكل طبعه من الأشياء المحمودة عما مازجها من المذموم وخمر الخمائر التي تشاكل طبيعته الشريفة من أهل الدين والعفاف ونبت في دوره أول النبات ودب الديب وحدث النمل، والوزغ وبنات وردان.

ثم إن المريخ رافد زحل في التدبير ألف سنة ثالثة وهما نحساً الفلك - أعني زحل والمريخ - فجفف المريخ بحرارته أكثر تلك الرطوبات ونشفها وقتت الجبال المنعقدة في ألف زحل وصيرها رملاً، وظهر في وقته صغار الحيوانات الشريرة كالقار والسناير وما يشاكل ذلك من السباع والهوام وذوات السموم. وخمر خمائر القواد والجنود والشجعان ومن المعدن والنبات ما يشاكل طبعهما.

---

= رؤية هذه الكواكب في المنام تفسيراً أسامه بالذات هذه الرموز مضيئاً عن سهل أنه رجل عشار من اليمن مسخ كوكباً شأنه في ذلك شأن الزهرة قارن هذا النص بأسطورة خلق سابقة ص 139 - 140 تقدم في شكل «جلولي» Paradigmatique ما تصوره هذه الأسطورة في شكل «سياتي» Syntagmatique.

ثم إن الشمس رافدت زحل في التدبير ألف سنة رابعة. فأزالت تلك الظلم والظباب من وجه الأرض وعدلت الأمطار بعض الاعتدال وخمرت خمائر الملوك والعظماء وما يجانسها من الأشياء الشريفة كالباقوت والذهب وما يجانسها من الحيوانات واعتدل الجو بعض الاعتدال.

ثم إن الزهرة رافدت زحل ألف سنة خامسة. فخمرت خمائر العرب والنساء وأهل اللهو والطرب ونبتت العيون العذبة فنزلت الأمطار معتدلة وظهر في تدبيرها الأشجار المثمرة الطيبة الروائح وظهرت الطير وانتشرت في الهواء، وتكونت الحيوانات المعتدلة النافعة وكل ذلك مقدمة لظهور الشخص البشري.

ثم إن عطارد رافد زحل في التدبير ألف سنة سادسة. فزادت الأمطار اعتدالاً والطبائع تهذيباً وخمرت خمائر الكتاب والوزراء والحساب وكثرت في ألفه النباتات المعتدلة والحيوانات المحللة. ثم كان في آخر تدبيره وأول تدبير القمر ظهور الشخص البشري نباتاً من الأرض كما قال الله: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾<sup>(18)</sup>.

#### 6 الكواكب الثابتة

الكواكب الثابتة هي الثريا والدبران والعيوق والشعران وسهيل والجوزاء. ولسنا ندري ما إذا كان اهتمام العرب القدامى بها أكثر من اهتمامهم بالكواكب السيارة. وإن كان ذلك كذلك فلعله أن يكون لضرورة عملية هي الاهتمام بمواقعها في مشاهدات الصحراء أو غير ذلك مما له صلة بالنوء وتتبع مساقط الغيث وربما لأسباب عقائدية أخرى. ومهما يكن من أمر فإنهم قد أسقطوا على العالم العلوي عالمهم الأرضي ومشاكلهم - شأنهم في ذلك شأن جميع الشعوب تقريباً - فإذا الكواكب تنتظم في السماء على نحو يعكس علاقاتهم الاجتماعية من قرابة وزواج كما يصور وجهاً من وجوه حياتهم الاقتصادية القائمة على البداوة والترحال. وقد وصلتنا شذرات من أقوالهم في الكواكب حفظتها لنا كتب اللغة وغيرها من المصنفات ذات الصلة بالأنواء.

وفعلاً فقد كانت الثريا معبودة طياً<sup>(19)</sup> ويعرفونها بأنها دكوكبان على كاهل الثور نيران

(18) علي بن الوليد: رسالة المبدأ والمعاد، ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية ص 108 - 110.  
وأنظر أيضاً، رسائل إخوان الصفاء. المجلد الثاني. الرسالة الأولى في الجسيمات والطبيعات ص 62 - 60 ط 1957.

(19) الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 240 وجواد علي: المفصل ج 6 ص 59.

في خلالهما ثلاثة كواكب متقاربة كعنقود العنب»<sup>(20)</sup> وتسمى أيضاً النجم وبهذا المعنى فسرهما المفسرون<sup>(21)</sup>. وهي رمز الثراء لأنهم ينتظرون معها النوء الكثير والخير العميم.

أما الدبران - ذاك النجم الذي عظمته كنانة وقریش مع العزى وطائفة من تمیم<sup>(22)</sup> فكان على عكس الثريا. وكانوا يسمونه «عين الثور» أو تالي النجم أو حادي النجم والفنيق - أي الجمل الضخم - ويخشون نوءه لأنهم يتوقعون معه سنة مجدية فكانوا يوجسون منه خيفة - ولا بد أن عبادتهم إياه كانت لذلك السبب. وكانوا يقولون عنه:

«إذا طلع الدبران، توقدت الحزان وكهرت النيران واستعرت الونان ويست الغدران»<sup>(23)</sup>. كما بقيت لنا عن هذين الكوكبين الضدين الأسطورة التالية وتدل على أنها أسطورة تعليلية تعليمية بمعنى أنها تثبت هذا النوع من المعرفة ضمن الإطار الثقافي الشفوي الذي لا بد أنها كانت تندرج ضمنه:

«إن الدبران خطب الثريا وأراد القمر أن يزوجه. فأبت عليه وولت. وقالت للقمر: ماذا أصنع بهذا السبوت الذي لا مال له.

فجمع الدبران قلاصه (والقلاص صغار النوق) يتمول بها. فهو يتبعها حيث توجهت يسوق صداقها قدامه يعنون القلاص»<sup>(24)</sup>.

أما العيوق - ذلك الكوكب الأحمر الذي يطلع قبل الجوزاء - فهو الذي «عاق الدبران عن لقاء الثريا»<sup>(25)</sup>.

2- ومن الكواكب الأخرى التي لها علاقة بالعبادات سهيل والشعري. أما سهيل فلا يزال من أسماء الأعلام. وتقول الأسطورة إنه «كان عشيراً على طريق اليمن ظلوماً فمسخه الله كوكباً»<sup>(26)</sup>. إن صلة سهيل بعقائد العرب ربما تتجلى من خلال تعشيره التجار ولأنه

(20) الفزوي: عجائب المخلوقات 68.

(21) انظر مثلاً تفسير الزمخشري: الكشف ج 4 ص 330. (سورة النجم الآية 1).

(22) الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 239. وجواد علي: المفصل ج 6 ص 57.

(23) انظر في هذا الشأن: الفزوي عجائب المخلوقات ص 68 والسبوطي: المزهري في علوم اللغة ج 2 ص 528.

والألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 237.

(24) ابن منظور لسان العرب مادة دبر وجمع الأمثال للميداني ج 2 ص 354 في مثل: انكذ من تالي النجم.

(25) لسان العرب مادة عوق.

(26) لسان العرب مادة سهل. والثعلبي: عرائس المجالس: وقصة لعن سهيل لأنه كان عشيراً ولعن الزهرة لأنها فتنت هاروت وماروت. والدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 16.

كانت توجد وظيفة دينية تتمثل في فرض العشر على التجار لفائدة الاله<sup>(27)</sup>.

أما الشعري - وهما شعريان الشعري الشامية أو الغميصاء، وقد سميت كذلك لصفرها وقلة ضوئها، والشعري العبور أو الشعري اليمانية وتعتبران أختين سهيل - فقد عبدها العرب القدامى لما انفردت به عن سائر الكواكب بصفتها تعبر السماء عرضاً ولم يعبرها عرضاً غيرها. ويروى أن لحم وخزاعة قد عبدها أيضاً - سن لهم ذلك سيدهم وجز بن غالب بن عامر بن الحارث بن غبشان الخزاعي «أبو كبشة» وهو الذي كانت قريش تنسب إليه الرسول - (كما عبدها حمير وقريش وينوقيس عيلان<sup>(28)</sup>). وهي التي يقول فيها الشنفرى:

وَيَوْمَ مَنَ الشَّعْرَى يَذُوبُ لُؤَابُهُ أَفَاعِيهِ مِنْ رَفْضَائِهِ تَمَلَّمْلُ<sup>(29)</sup>

ولنا عن الشعري وسهيل روايتان تقول الأولى: «إن الشعري اليمانية كانت مع الشعري الشامية ففارقتهما فسميت الشعري العبور.

فلما رأت الشعري الشامية فراقها إياها، بكت عليها حتى غمصت عينها فسميت الشعري الغميصاء»<sup>(30)</sup>.

وتقول الرواية الثانية: «إن سهيلاً والشعري كانا زوجين.

فانحدر سهيل فصار يمانياً فاتبعته الشعري العبور فعبرت المجرة فسميت العبور.

وأقامت الغميصاء فبكت لفقد سهيل حتى غمصت عينها فسميت غميصاء لأنها أخفى من الأخرى»<sup>(31)</sup>.

أما عن سهيل والجوزاء ففي أخبار العرب أن سهيلاً كوكب يمانى حسب الدميري هو «نجم إذا وقعت عين الجمل عليه مات لساعته»<sup>(32)</sup> وقد عبده بعض طييء المعروفة أيضاً

(27) انظر ج. ريكمان (G. Ryckmans): آديان العرب قبل الإسلام ضمن مجلة تاريخ الأديان R H R D.319.

(28) - لسان العرب: مادة شعر - ابن حبيب: المحبر ص 129 - القزويني: عجائب المخلوقات ص 368. وجواد علي: الفصل في تاريخ العرب: ج 6 ص 58.

(29) عن محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 101.

(30) لسان العرب مادة وغمص - ومادة شعر.

(31) عن جواد علي: الفصل ج 6 ص 58 - 59.

(32) لسان العرب مادة وسهل. الجاحظ: كتاب الحيوان ج 6 ص 155. وفي مزاعم الأعراب أن الله مسح الضب في الأرض وسهيلاً في السماء. وفيه يقول عمرو بن أبي ربيعة:

أَيُّهَا الْمُنْكَحُ الثَّرِيَّ سَهَيْلاً عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يُلْتَقِيَانِ

بعبادة الجمل. وقد وصلتنا عنه شذرات منها: «كان سهيل عشاراً على طريق اليمن ظلوماً. فمسخه الله كوكباً».

ولنا قصة أسطورية أخرى تجمع بينه وبين الجوزاء. تقول: إن سهيلاً «ركض خلف الجوزاء فركلته برجلها فطرحته حيث هو. وضربها هو بالسيف فقطع وسطها»<sup>(33)</sup>. وتوجد لا شك تنف أخرى منها «أن الجدي قتل نعثاً فبناته تدور به تريده»<sup>(34)</sup>.

وخلاصة القول من هذا الفصل إن ما سبق أن رأينا بشأن الكواكب والنجوم والمعتقدات الأسطورية التي بقيت منها آثار باقية سواء في طبقات اللغة العربية أو في المعاجم وكتب اللغة عامة أو في كتب الأمثال والأنواء أو في تضاعيف الخطاب الإسلامي الذي يتناولها على نحو غير مباشر كما رأينا ذلك بشأن اقتران الشمس والقمر عندهم بالثور رمز «إيل» إله الساميين الذي يدعى في الأساطير والملاحم الكنعانية «إيل ثور» وبقرني الشيطان، كل ذلك ينفي الفكرة الشائعة لدى بعضهم والقائلة بأن لم يكن لديهم أساطير كما يؤكد وجود بقايا الأساطير الكوكبية ويبين كيف أنها تفاعلت مع النسيج الفكري المعرفي في العصور الإسلامية اللاحقة في مثل كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والأدب والعقائد وكتب العلم والفلسفة بل ومع النسيج الاجتماعي الحضاري فتعايشت الأساطير والمعتقدات الأسطورية جنباً إلى جنب والفكر الديني الإسلامي على اختلاف شيع أصحابه ونحلهم وأمدت أصحابها بمناويل أو نماذج دخلت في أدوات تفكيرهم وتركيب عالمهم الخيالي ومخيالهم الاجتماعي.

فأسطورة الزهرة وعلاقتها بقصة الملاكين «هاروت وماروت» أو أسطورة سهيل وقصته مع الجوزاء أو مع أخته الشعري - أو زوجته عند بعضهم - أو قصة الدبران وخطبته للثريا وتوسط القمر لتزويجه إياها إن دليل على وجود أساطير ومعتقدات خرافية كوكبية. وصحيح والحق يقال إن بعض تلك الأساطير قد لا ينطبق عليها شرط من شروط الأسطورة هو نظر أصحابها إليها نظرة اعتقاد وتصديق ولكن ما يدرينا أن تلك القصص لم تكن في

---

= هي شامية إذا ما استهلت وسهيل إذا استهل يمان

النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 65.

(33) - لسان العرب مادة «جوز» - الميداني مجمع الأمثال ج 2 ص 354.

(34) الميداني مجمع الأمثال. ج 2 ص 354.

مرحلة ما محل تصديق بها وإيمان. أفلا يمكن أن تمثل مرحلة من مراحل تطور العرب ونظرتهم إلى الكون فقدت على الأيام معناها المقدس؟

كما تدلنا مختلف هذه الأساطير والسنن التي تتسظمها - لا سيما وقد لاحظنا إسقاط العرب لعالهم الاجتماعي على السماء وما للأسطورة من وظيفة فكرية منطقية بصفتها واسطة - Médiation - لحل بعض المشاكل - على وجود انسجام بين مختلف الأصعدة من اجتماعي وفكري عقائدي وغيرها مما يشكل جانبي نشاط البشر قاطبة عنت بذلك الفكر والفعل. وتحتم علينا مقولة «الكلية» في العلوم الإنسانية، وما تقتضيه من علاقة جدلية بين الجزء والكل، ألا نهمل الفروق وأن نبحت عن تفسير أو تأويل يستوعب جميع ذلك معاً وفي آن واحد.

وبناء على أن المعنى إنما ينشأ من الاختلاف لا من الاتفاق، فإن سُنّة الجنس مدخل من المداخل إلى أساطير الكواكب. فالزهرة رمز للأنوثة والجنس وقصة «هاروت وماروت» معها ما كانت لتكون - منطقاً لا واقعاً - لولا اقترانهما بالطبيعة والهيولى والشبق والغلمة. والقمر مذكر في العربية مؤنث في غيرها من اللغات بعكس الشمس وكانت مؤنثة عند العرب ولا تزال. أما عشر فمذكر ومؤنث معاً: مذكر عند عرب الجنوب كالقمر ومؤنث عند عرب الشمال بما أنه الزهرة عندهم. وسائر الكواكب التي رأينا ضمن هذا الصنف من الأساطير - أساطير الكواكب - إما ذكر أو أنثى أو عنصر من زوج كوكبي. فهل للجنس رمزية ثانية تتراكب على المدلول الأول؟ وما علاقتها بخصوصيات الإطار الذي فيه تندرج؟ هنا تطرح علينا قضية «النظام» وتاريخه أي مختلف العلاقات في آنيتهما Synchronie وزمانيتهما Diachronie.

إن ما يلفت النظر في هذا الباب ما يبدو من تماثل بين أصعدة مختلفة من حياة العرب القدامى بالقياس إلى الاعتبارين المذكورين وهما الاعتبار الأنّي والاعتبار الزماني ويمكن تمثيل المادة الأسطورية الكوكبية السابقة - مع بعض الاجتزاء طبعاً - على النحو التالي<sup>(٣)</sup>:

---

(٣) انظر الجدول أسفله.

## المعتقد والأسطورة:

القمر / ودة / الحقة / هبل؟	الشمس / اللات /
كاهن:	كاهنة:
عمرو بن لحي شق وسطيح	طريفة
الأفعى الجرهمي	(قصة خراب سد مارب)
عمرو بن طفيل	

## النظام الاقتصادي الاجتماعي

الزراعة - التجارة	الرعي والتجارة
نظام الأمومة	نظام الأبوة
السلطة السياسية	
بلقيس (ملكة سبأ)	السيد (عند البدو)
الزباء (ملكة تدمر)	الملك (عند الحضار)

## البطل في الأساطير والميثاق

امرأة: الشموس الجديدة	الرجل: نزار بن معد
زرقاء اليمامة	كليب / عترة / حاتم الطائي

إن هذا الجدول يمكن أن يقرأ قراءة أفقية أو عمودية. أما من اليمين إلى الشمال فقد نفهم منه معنى التطور التاريخي أي الانتقال من نظام اجتماعي اقتصادي عقائدي إلى آخر. ونحن نعرف منه المرحلة التي قبيل الإسلام مباشرة أكثر مما نعرف بداياته وتؤيده الكشوف الحفرية والمنقوشات وعلم الاجتماع المقارن<sup>(1)</sup>، ويفيدنا أصحابه مثلاً أن اليمن مر بطور الأمومة<sup>(2)</sup> وأن النظام الذي كان سائداً قبيل الإسلام في الجزيرة إنما هو نظام الأبوة

(1) تدعم آخر الأبحاث المتصلة بتاريخ العقائد والمستندة إلى دراسة المنقوشات مثل عمل الباحثة «جاكلين بيران» Jacqueline Pirenne: La religion des Arabes préislamiques المنشور في مجلة الباحث - العدد الخاص - سنة 1976 تكريماً لـ «Joseph Henninger» بمناسبة عيد ميلاده الثمانين - من ص 177 إلى ص 217.

(2) انظر شلهود؛ Arabica - Tome xxviii. في مجلة Du Nouveau à Propos Du «Matriarcat» Arabe Fascicule 1, 1981 - P76 - 105 ومتفومري واط عن بقايا نظام الأمومة لدى سكان يثرب. في كتابه وعمد في مكة.



بل إن القبائل العربية التي هاجرت من جنوب الجزيرة إلى شمالها على ما يذكر الإخباريون إثر انهيار سد مأرب لا بد أنها تكيفت مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي الجديد الذي وجدت نفسها فيه. . أما إذا نظرنا فيه من أعلى إلى أسفل فإننا نلمس فيه معنى الانسجام بين مختلف أوجه الواقع بصرف النظر عن التاريخ.

لكن كيف نفسر بعض الجوانب التي تبدو متعارضة بل متناقضة؟ كيف يمكن أن يكون عشر مثلاً مذكراً (عند عرب الجنوب) ومؤنثاً (عند عرب الشمال)، وما الوجه في تذكير القمر وتأنيث الشمس والحال أنهما عند سكان بلاد الرافدين مذكران (أحدهما الإله «سين» - القمر والثاني الإله الأسطوري «شمش»؟ ولماذا كانت اللات رمز الشمس بالطائف والبراء وفيهم اجتماع اللات والعزى ومناة مع هبل في الكعبة بمكة؟

إذا إنطلقنا مبدئياً من أنه لا سبيل إلى تفسير العناصر الأسطورية فرادى ولكن في نظام كما أنه لا سبيل إلى الفهم إلا من خلال الجدول الداخلي والخارجي الداخلي جدل المعطيات الداخلية فيما بينها ثم من خلال جدولها مع الخارج وما يتم خلال ذلك من تفاعل وتأثر وتأثير قلنا: لا بد أن العرب تأثروا بأساطير الشعوب المجاورة. فالجزيرة العربية رغم أنها كانت عالماً شبه منفلق على نفسه ولذلك سلم من اجتياح القوى الخارجية له (الفرس والبيزنطيين أعظم قوتين في العالم القديم قبيل الإسلام) واحتفظ بمميزاته الخاصة، فإنها لم تكن معزولة عن العالم. وتدل معتقداتهم الأسطورية (الشمس/ اللات والقمر/ سين وعشر/ الزهرة) على تشابه وعلى صلة لا شك فيها بمجمع أساطير الشعوب المجاورة من بابلين وكنعانيين أن المقارنة بين الأساطير أو العناصر الأسطورية التي كانت رائجة في «المجال العربي» هي التي قد تسمح لنا بتفسير تأنيث الشمس أو بتذكير عشر وتأنيثه في الوقت نفسه. وحسبنا أن نشير إلى أن الشمس هي «شيش» Shapash عند الكنعانيين<sup>(3)</sup> وأن الكوكب عشر يتجلى لدى الكنعانيين أنفسهم باعتباره مظهراً لحقيقتين اثنتين في صورتين اثنتين: فهو عشتر كوكب الصباح (المذكر) بعل بيلوص وابن الإله إيل كبير آلهة الساميين بوجه عام ثم هو أيضاً عشترت (الأنثى) كوكب المساء وأخت عشر وبعل بيلوص وكانوا يرمزون إليهما بأسدين<sup>(4)</sup>.

(3) Dumesnil: Nouvelles Etudes Sur Les Dieux Et Les Mythes LDe Canaan - PP 15 - 18, 96 - 109, 203

(4) المرجع السابق: ص 14 و 224 و 240.

ولكن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنا الخصوصيات وهكذا فإن ما قد يبدو للناظر لأول وهلة خلطاً عجيباً واضطراباً غريباً لعله أن يكون في حقيقة الأمر تراكباً بين معطيات ترجع إلى مراحل متعاقبة من تاريخ العرب قبل الإسلام. أو تبين أساطير الكواكب أو الشذرات المتبقية منها اجتماع العنصرين المذكر والمؤنث (الشمس / لات والقمر / هبل = لا؟). بل قد يكون الجمع بين آساف ونائلة أو بين هبل وبناته اللات والعزى ومناة ضرباً من التوحد والتعدد في آن: توحد عناصر متفرقة في واحد هو هبل وما اجتمع له من وظائف وما اقترن به من معاني رمزية مع غلبته بصفته ذكراً على ما سواه غلبة بؤاته تلك المنزلة في مكة وحوله سائر الأصنام المجسدة لمختلف الآلهة.

أما التعدد فهو التنوع الذي يدل على أن جميع تلك المعطيات كانت تنصهر في وحدة أسطورية عقائدية تشي بخصوصيات العرب المنتشرين في آفاق الجزيرة وتحكي مختلف ما مروا به من أطوار.

ونحن لا نروم الوصول إلى قول فصل بشأن تاريخ العرب العقائدي - ولا بد أنه كان أكثر تعقداً مما راج بعد ظهور الإسلام أو لدى بعض المستشرقين والعرب ممن سار على نهجهم - ولكن لعلنا لا نجانب الصواب عندما نستنتج من أساطير الكواكب ومختلف الرموز المتعلقة بها والمجسمة للمقدس أننا إزاء أطوار مختلفة متراكبة فيها عبادة الطبيعة من حجارة (اللات - الصخرة المربعة بالطائف وعثر - حجر) ونبات (العزى - نخلات ثلاث) وحيوان (الغزال والثور - والناقة) بالإضافة إلى عبادة الإنسان (وَدَّ وهبل ذوي الشكل الإنساني)؟. إن من شأن هذا أن يرجع لدينا أن ديانات العرب لم تكن ديانة كوكبية تقوم على ثالث هو الشمس والقمر وعثر / الزهرة كما هو الشأن عند البابليين مثلما ذهب إلى ذلك بعضهم<sup>(5)</sup>. وبهذا تسهم أساطير الكواكب في إلقاء بعض الضوء على هذا الجانب من تاريخ العقائد.

### أساطير الكواكب وجدل العلم والمعرفة والأسطورة:

ومثلما قامت أساطير الكواكب دليلاً على وجود أساطير عند العرب القدامى - على

(5) انظر مثلاً جواد علي: الفصل ج 6 ص 51 - 52 ويعرض آراء بعض المستشرقين (هومل ونيلسن) وانظر أيضاً شوقي عبد الحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي ص 143 - 142. وخليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42 - 45.

عكس ذلك الرأي الذي ينفي أصحابه عن العرب القدرة على نوع من أنواع الخيال يسمونه حسب مصطلحات علم النفس في بداية القرن بـ «الخيال الإبداعي»<sup>(6)</sup> - لا يسهل الباحث إلا أن يلاحظ أن المواد الأسطورية قد تفاعلت أيضاً مع النسيج الفكري المعرفي بل كانت أداة معرفية - على مر الأزمان - في خضم ذلك الجدل المفضي إلى مزيد من محاولة المعرفة بالإنسان والكون المحيط به حتى تصبح تلك المعرفة أكثر شمولاً وأصدق تعبيراً عنه وعن العالم المحيط به .

إن السياق الذي حف بأسطورة الشمس والقمر مثلما استعرضناها بتفاصيلها هو نفي ابن عباس رواية كعب الأحبار عن مآل الشمس والقمر هو نفي لتصوير أسطوري لمآل الشمس والقمر وتقديم لتصوير آخر يبدو أكثر تطابقاً ومقتضيات العقل والحكمة الإلهية سواء بالنسبة إلى تصور هيئة الكون أو حركة الشمس والقمر أو خسوف هذا وكسوف ذلك وهو الوجه العقلاني من سمات الحضارة العربية الإسلامية . وتواجهنا دوماً تلك الحقيقة ألا وهي أن لا أساطير إلا أساطير الآخرين .

علاوة على ذلك ، فإن «أسطورة الشمس والقمر» إذ تقدم لنا تفسيراً للبدايات والمآل فإنما هي تقدم لنا أيضاً صورة عن المعرفة محدودة بزمانها - أي بشروطها التاريخية - وهي الصورة التي يتم تجاوزها باستمرار مع تقدم آفاق العلم والمعرفة الموضوعية ومن الأمثلة الدالة على ذلك مختلف المواقف التي وقفها بعضهم من النصوص الأسطورية التي استعرضنا . فهذا على سبيل المثال ابن الأثير يضيق ذرعاً برواية ابن عباس وقد نقلها عنه الطبري «لمنافاتها للعقول»<sup>(7)</sup> . أما ابن كثير ، فإنه مع اطلاعه على مختلف روايات الطبري لقصة «هاروت وماروت» يسكت عن الرواية التي تصور الزهرة امرأة هبطت من السماء ومعنى ذلك أنه ينكرها<sup>(8)</sup> وكذا يفعل القزويني مع نفس القصة لأنه لا يتعرض فيها إلى ذكر الزهرة أصلاً<sup>(9)</sup> . بل هو يتجاوز التصور الأسطوري الذي رأينا للشمس والقمر . فخسوف القمر إنما «سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس»<sup>(10)</sup> ومثله كسوف الشمس لا سقوط في بحر السماء أو نحوه . فإذا الأسطوري ينحسر شيئاً فشيئاً ويخلي مكانه للمعرفة العلمية .

(6) انظر أعلاه رأي أحمد أمين وعبد المعيد خان (الفصل الرابع الأسطورة في الدراسات العربية ص 16) .

(7) انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ المجلد الأول بيروت 1385 - 1965 . ص 21 ،

(8) انظر تفسير ابن كثير لسورة البقرة الآية 102 .

(9) انظر: القزويني : عجائب المخلوقات ص 97 - 98 .

(10) القزويني : عجائب المخلوقات ص 49 .

ويحل «الديوي» أو اللامقدس محل المقدس وإذا نحن ندرك مرة أخرى أننا إزاء وجهين من وجوه النظر يلتقيان عند القول بتأثير الشمس والقمر مثلاً في مختلف مظاهر الكون. «وذلك أن الشهور (= القمر) تكون وعلى حسب حركته يجري أمرها وأفعاله ترى أعظم وأبين في حيوان البحر خاصة وهو ينمي النبات ويعظم الثمار ويسمن الحيوان ويلزم النساء الطمث أزماناً محدودة»<sup>(11)</sup> وهنا يلتقي الرمز بالحقيقة فيقترن القمر بمناطق مختلفة من الواقع ويربط بينها ربطاً محكماً.

إن هذه الرمزية لا تقتصر على الشمس والقمر مثلما رأينا آنفاً بل هي تشمل سائر الكواكب السبعة وأنت واجد مطابقات وموافقات بين الكواكب والطبائع وأيام الأسبوع وما يستحب فيها من الأعمال وما يوافق ذلك في عالم العناصر والتكوين وفي المجتمع. فلقد ذهب كثير من الفلكيين وأصحاب النجوم أن المهيء للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة وأن زحل المهيء للطمع والغم والهيمان والأحزان والجنون والوسواس وعطارد المهيء لقول الشعر والرسائل والكلام السهل لما استصعب من العشق المستفتح لما استغلق منه والزهرة هي المهيئة للحب والرقرة والرطوبة والتأنيث والزيادة في الشبق والغلبة<sup>(12)</sup> وما هذه الأفعال التي تُعزى إلى الكواكب سوى آثار من أساطير الكواكب. كذلك شأن أيام الأسبوع وقد رسموا لكل كوكب يوماً:

للشمس الأحد وتستحب فيه بداية الأعمال بناء على أن الباري بدأ فيه خلق الكون. ولما كانت الشمس أنور ما في السماء من نظائرها من الكواكب كان من رموزها الحيوانية الأسد وطبعه الحرارة ورمزها في المجتمع مذكر أو مؤنث فقد يكون في الحلم الـ «الملك الأعظم» أو الأم أو الأب كما قد يكون المرأة في الشعر «والشعراء يشبهون جمال العذارى بالشمس في الحسن والجمال»<sup>(13)</sup>.

أما القمر فيومه الإثنين وتستحب فيه السفر لسرعته ويتصورونه في السماء الأولى أما نظيره في المجتمع فهو الوزير أو ولي العهد<sup>(14)</sup>.

أما المريخ فيومه الثلاثاء وطبعه عندهم الحرارة ولذلك يوافق من الألوان الأحمر ولما

(11) مروج الذهب طبع ج 2 ص 354 - 355.

(12) المسعودي: مروج الذهب - ج 2 ص 243.

(13) ابن سيرين تفسير الأحلام الكبير، ص 259 والقدس: البدء والتاريخ ج 2 ص 13 - 14.

(14) القزويني: عجائب المخلوقات ص 54.

كان في بعض الأساطير العالمية إله الحرب (Mars) كان رمزاً في المجتمع «الشرطي المعذب» أو من يحمل السلاح أو صاحب حرب الملك<sup>(15)</sup>.

ولعطارد الأربعة واللون الأصفر وطبعه مازج ويستحب فيه تناول الدواء (ربما لمعنى المزج) أما رمز في المجتمع فهو الكاتب.

إن أساطير الكواكب، فضلاً عن كونها أداة فكرية - تمثل طوراً من أطوار المعرفة<sup>(16)</sup> وتدخل ضمن جدل آخر هو جدل المعرفة والفعل ومنه السحر، وهو وجه من وجوه الخلق الأسطوري أي التأثير في الواقع بواسطة الكلمة كما رأينا في قصة الزهرة مع الملكين.

---

(15) المقدسي: المرجع السابق ص 13 - 14.

(16) مثلاً يمكن أن نعتبر أسجاع العرب عن الأنواء ضمن التقاليد الثقافية الشفوية التي كانت سجل معارف العرب - انظر المخصص لابن سيده الجزء الثاني السفر التاسع: كتاب الأنواء. وأورد السيوطي في كتابه المزهر ج 2 ص 528 وما بعدها - أسجاع العرب في الأنواء عن كتاب الأنواء لابن قتيبة. وراجع مقال «شارل بلا» حول الموضوع نفسه في مجلة Arabica المجلد الثاني سنة 1955 - من ص 17 إلى ص 41.



## الفصل الرابع:

### أساطير المظاهر الطبيعية





## مقدمة :

إن انتقالنا من أساطير الكواكب إلى أساطير مظاهر الطبيعة لهو انتقال من «العالم العلوي» إلى «العالم السفلي» رغم أن ذلك لا يعني بالضرورة قطيعة أو انفصالاً بين المستويين لا سيما بالنسبة إلى الشعوب القديمة، وهي شعوب يتجلى المقدس<sup>(١)</sup> لديها في مظاهر عديدة من الكون من تربة وحجارة وجبال ومياه وآبار ونبات وأشجار وحيوان على اختلافه من طائر في الجو وسابح في البحر، ومن دواب وأنعام وحشرات وهوام منها ما يسمى أو يزحف أو يدب على وجه الأرض ديبياً. ويقتضي منا بحثنا عن الجوانب الأسطورية من هذه المواد المتنوعة ضبط مظانها ومختلف السياقات والخطابات التي وردت فيها ومختلف الدلالات المباشرة أو الدلالات المصاحبة الخاصة بكل عنصر منها من حيوان أو نبات أو جماد والدلالة الرمزية الناشئة عن ورودها في خطاب ما وأن نبداً فنصنفها ونبويبها.

---

(١) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse P. 50 - 52 3° éd Paris 1935

انظر تعريف المقدس عند يوسف شلهود (Chelhod) في مجلة تاريخ الديانات.

R.H.R. CXVIII n1, Juillet - Septembre 1955 p 71 - 75

والدراسة منشورة أيضاً في كتابه: Les Structures du sacré chez les Arabes p.35 sq

G.Ryckmans: Les Religions arabes préislamiques P.12 - 13

وريكيان

Roger Caillois: L'homme et le sacré. introduction p 11 -18

انظر الأب لامنس ومحمد عبد السلام :

amments. Le Culte des Bétyles et les processions religieuses le Thème de la mort dans la poésie arabe

1977. P.40-42

إلا أن كل ترتيب وتصنيف لعناصر الطبيعة - كما هو معلوم - يخضع لمنطق خاص ورؤية خاصة لأنه يستند دوماً إلى نظام معرفي بعينه تتنظم فيه المعارف على نحو ما. كما أنه رهين المستوى المعرفي الذي يتم بلوغه في مرحلة تاريخية معينة بحيث أن بعض الأساطير تندثر ما إن يتم الانتقال من المعرفة الأسطورية أو التفسير الأسطوري إلى التفسير العلمي مثلما رأينا ذلك مع بعض أساطير الكواكب وإنكار المسلمين المتأخرين مثل المقدسي وابن الأثير والقزويني لما فيها من أمور «منافية للعقول» كما في أسطورة الزهرة وقصتها مع الملكين «هاروت وماروت».

ولكي لا نُسقط على عالم العرب القدامى نظرتنا فنحن نطلق من مقولاتهم وطريقتهم في التصنيف ونُبِّب الأساطير المتعلقة بمظاهر الطبيعة طبقاً لتصوراتهم للعالم الطبيعي وتقسيمهم إياه إلى حيّ وجامد أو إلى نام وغير نام حسب عبارة الجاحظ أو إلى «عالم العناصر» و«عالم التكوين» حسب ابن خلدون رغم أن الحدود التي ضبطها العلماء القدامى بين النامي والجامد أو بين مختلف عوالم الطبيعة من حيوان ونبات وجماد لم تعد ثابتة على ضوء بعض النظريات العلمية الحديثة.

### 1.3- الأساطير ذات الصلة بالتربة والحجارة والجبال:

#### 1.1.3 - الحجارة والجبال والمقدس:

«لو أن الفتي حجر».

«نميم بن مقبل»

تسم الحجارة - سواء أكانت صخرة صلباً أو نصباً منصوباً أو صنماً أو بيتاً أو ما أشبهه من الهياكل - بالشدة والصلابة وتحمل في ذاتها معنى الديمومة إذا ما قسناها بحياة الإنسان العابرة، ويتضاءل الإنسان أمام الجبال بطلعتها المهيبة وعظمتها وجلالها وارتفاعها في عنان السماء فلا يكاد يكون بالقياس إليها شيئاً مذكوراً سواء من حيث جرمه أو من حيث مروره العابر. ولا يتعارض تفسير مؤرخي الأديان لظاهرة عبادة الحجارة والجبال وما إليها مع ما ذكرنا بل يدعمه ويؤكد. فلقد قدسها البشر لا لذاتها أي باعتبار شخصها المائل للعيان وإنما أيضاً باعتبارها رمزاً، باستحضار ما كان لها من طاقة رمزية أي بصفتها

مركزاً أو بؤرة تتجمع فيها طاقة روحية ولذلك تراهـم اتخذوها - على حد قول «ميرسيا إلياد» - أداة توسلوا بها لتحقيق غاية معينة هي حماية أنفسهم وأموالهم<sup>(1)</sup>.

إن أبرز ما في هذا التعليل هو أن الحجارة والجبال وما يمكن أن يحل محلها ويكون لها نظيراً من حيث الوظيفة، مثل الهياكل المشيدة، قد كانت أشياء منظورة يتجسد فيها الـلأمنظور والمحتجب كما أنها وسيط بين الإنسان و«المقدس» أي بين العالم العلوي - وكل علوي مقدس والعالم السفلي سواء كانت مكاناً يجري فيه الفعل الرامي إلى ربط الصلة بالمقدس - كما في أسطورة نزول آدم على جبل نوذ أو جبل سرنديب بالصين<sup>(2)</sup> - أو في استواء سفينة نوح على «الجودي»<sup>(3)</sup> أو في صعود عبد المطلب إلى «رأس أبي قبيس» بمكة للاستسقاء أو صعوده إلى جبل حراء للدعاء لما أراد أبرهة الحبشي هدم الكعبة<sup>(4)</sup> أو يتجلى عنده الرُّب كما تجلى لموسى في طور سيناء وجبريل لمحمد بجبل حراء عند نزول القرآن، أو يتجسد من خلال الأنصاب والأوثان مثلما هو شأن بعض آلهة العرب، أو ينقلب الإنسان نفسه حجراً كما في بعض الأساطير الأخرى فإذا هو يشترك والآلهة في الخلود يقدمون إليه القرابين ويحترمون الطقوس والشعائر اللاتقة بمقامه كما كان يتم ذلك مع أساف ونائلة مثلاً ومع سائر الأصنام والأوثان في موسم الحج قبل الإسلام. بل إن

(1) *traité d'histoire des religions*. 188 et 358. Le sacré et le profane. Gallimard 1965. ميرسيا إلياد. P16 et 86.

(2) انظر تاريخ الطبري - ج 1 ص 52 - 60 وفي كتاب التيجان لوهب بن منبه ص 9 ونزل آدم بجبل لبنان وقال قوم علي الجودي وحواء على جبل الطور.

الفرزوني: عجائب المخلوقات ص 210 - 211 وانظر الديار بكرى: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ص 47 وفيه أن آدم نزل بدنهان من أرض الهند.

(3) انظر الأزرقى: أخبار مكة ج 3 ص 43.

(4) انظر القصة في طبقات ابن سعد ج 1 ص 89 - 90. وانظر قصة أبرهة وقدمه لهدم الكعبة وما فعله عبد المطلب بعد استرداده إله: «فلما قبضها قلدها الشمال وأشعرها وجعلها هدياً وشها في الحرم لكي يصاب منها شيء فيغضب رب الحرم وأوفى عبد المطلب على حراء ومعه عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم ومطعم بن عدي وأبو مسعود الثقفي فقال:

لا مُمَّ إنَّ المرءَ يَمْنَعُ رحله	فلمنع	حلالك
لا يَخْلُصُ صليبهـم ومعالـم	خلدوا	معالك
إن كنت تاركهم وقبـلتنا	فلمر ما بدا لك	

وفي أخبار مكة ج 1 ص 43. والجبل في الحلم السلم: انظر حلم ذي القرنين في كتاب وهب بن منبه التيجان في ملوك حمير ص 82. وعند الكيسانية أن عمداً بن عبيد الله بن الحسن (المشهور بابن الخنفية) لم يقتل وأنه في جبل من جبال حاجر. انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص - 232

الحجارة تصبح في بعض الأساطير جزءاً من المقدس وكذا الجبل فيدخلان في تركيب المادة التي منها يُشيد البيت فيغدو الهيكل المشيد صنواً للحجارة والجبال حساً ومعنى .

### 3.1.2. - الحجارة والجبال في أساطير الخلق والتكوين وأساطير صورة الكون :

كانت العرب تقول: «كان ذلك إذ كان كل شيء ينطق وكان ذلك والحجارة رطبة». إشارة منهم إلى زمن أسطوري يسمونه زمن الفطاحل كانت فيه الصخور رطبة لينّة وكل شيء يعرف وينطق زمن لم يكن على الأشجار والنخل من شوك وهو إذن زمن فردوسي<sup>(5)</sup>. لقد تحجر هذا التعبير حتى صرنا نجده في كتب اللغة وكتب الأمثال، ولكن أليس ذلك هو المسار عينه الذي تسلكه الأساطير والمآل الذي يؤول إليه الشعر أيضاً بفقدان رموز كليهما ومعانيها الأولى - إن صح الحديث عن وجود أول - في الخطابين الشعري والأسطوري واستحالتها (أي الرموز) إلى مجرد دلائل لغوية أو علامات تدرج في القواميس وقد جف معيها ونسغها.

إن الحجارة الكريمة على اختلاف أنواعها وألوانها معدن السماوات في تصورات هيئة الكون الأسطورية. وبعضها عندهم قد نزل من السماء في صورة ياقوتة حمراء أو ما سواها، ولقد كان الحجر الأسود لدى العرب الجاهليين مقدساً وظل كذلك مع ظهور الإسلام لا سيما من خلال إحدى شعائر الحج المسماة باستلام الركن (لأنه في ركن الكعبة) .. ويجد الباحث في المصادر الإسلامية أخباراً ذات سمات أسطورية عن أصل هذا الحجر ولونه ومآله.

فهر حجر نزل من السماء مع آدم في بعض الروايات: فعن ابن عباس أنه قال: «نزل آدم عليه السلام من الجنة ومعه الحجر الأسود متأبطه وهو ياقوتة من يواقيت الجنة»<sup>(6)</sup>. أما

---

(5) انظر كتاب الحيوان ط هارون ج 4 ص 196 ويستشهد بشعر لامية بن أبي الصلت منه:  
«وإذا هم لا لبوس لهم تقيهم وإذا هم السلام هم رطاب»  
بآية قام ينطق كل شيء: وخان أمانة الديك القراب  
ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله «وهذا من خرافات الجاهلية» الحيوان ج 4 ص 197. وج 5 ص 202. وانظر بخصوص زمن الفطاحل الشمالي: ثمار القلوب ص 642 - 644.  
إلى ص ٢٥٥

(6) الأزرقى: أخبار مكة ج 1 ص 329 وفي رواية أخرى أنه نزل به ملك من السماء انظر المصدر نفسه ص 322 و 327 وتاريخ الطبري ج 1 ص 65.

لونه فكان أشد بياضاً من اللبن ومن الفضة فسودته خطايا بني آدم ولولا ما تمسح به من الأرجاس في الجاهلية ومن النساء الطوامث ما مسه ذو عاهرة إلا شفي<sup>(7)</sup> وهو يمين الله في الأرض يصافح بها عباده<sup>(8)</sup>. ويتكلم الحجر الأسود يوم يبعث إذ «له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد لمن استلمه بحق»<sup>(9)</sup> وفي خبر آخر يذهبون إلى «تشبيه» الحجر قائلين بأنه كان ملكاً مسخ:

«إن الحجر الأسود كان من الابتداء ملكاً صالحاً. ولما خلق الله آدم زينه وأسكنه الجنة. وأباح له الجنة كلها إلا الشجرة التي نهاه الله عنها. وشرط معه وأشهد على ذلك ملكاً. وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَنُوسٍ وَلَمْ نُحِذِّ لَهُ عَزْماً﴾ (سورة طه الآية 115).

ثم جعل ذلك الملك موكلاً على آدم حتى لا ينسى عهد ربه. وكلما خطر بباله أن يأكل منها نهاه الملك. فلما قدر الله أن يأكل منها غاب عنه الملك. فأكل منها فطارت عنه الحلل وأخرج من الجنة.

فلما رجع الملك وجده قد نقض عهد ربه فقال له: أنت هتكت ستر آدم. دم. وعزتي وجلالي لأجعلنك حجراً. ألا ترى أنه جاء في الحديث أن الحجر الأسود يأتي يوم القيامة وله يد ولسان وأذن وعين لأنه كان في الابتداء ملكاً<sup>(10)</sup>. وفي خبر آخر عن الإمام جعفر الصادق أن الحجر الأسود قد أَلِمَّ الكتابَ الذي كتب فيه القلم عند بدء الخلق «الميثاق»: (أي إقرار بني آدم بالربوبية) وما هو كائن إلى يوم القيامة<sup>(11)</sup>. وفي خبر آخر أن الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة «أنزلا فوضعا على الصفا فأضاء نورهما لأهل الأرض ما بين المشرق والمغرب كما يضيء المصابيح في الليل المظلم يؤمن من الروعة، يُستأنس بهما لأن جبريل قد خبأ فيه أولديه الحجر الأسود صيانة له من الغرق في عهد نوح عندما عمّ الطوفان الأرض»<sup>(12)</sup>.

(7) المصدر السابق ص 323.

(8) عن ابن عباس المصدر السابق ص 323.

(9) المصدر السابق ص 323.

(10) الديار بكري: تاريخ الحميس ص 9.

(11) الديار بكري: تاريخ الحميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 88.

(12) الأزرق: أخبار مكة ج 1 ص 65 وتاريخ الحميس ص 89.

(13) الأزرق: المصدر السابق ج 1 ص 65. الثعلبي: غرائب المجالس ص 50. والديار بكري: تاريخ الحميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 89.

ولنا أسطورة أخرى عن ابن سلام يرجع بها إلى عهد إبراهيم يقول: «كانت الحجارة على ما هي عليه اليوم إلا أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يجعل المقام آية، فلما أمر إبراهيم عليه السلام أن يؤذن في الناس بالحق قام على المقام فارتفع المقام حتى صار أطول الجبال وأشرف على ما تحته»<sup>(14)</sup>. وأما قصة الحطيم<sup>(15)</sup> فتصور الحجارة فاعلة وتدخلها في عداد الكائنات العاقلة بل تجعلها يداً تعاقب الأثم على ما جنت يدها فمما يروى «أن أناساً كانوا في الجاهلية عند البيت على قسامة وكانوا حلفوا على باطل، ثم خرجوا حتى إذا كانوا ببعض الطريق نزلوا تحت صخرة فيناهم قائلون إذ أقبلت الصخرة عليهم فخرجوا من تحتها يشتدون فانفلقت بخمسين فلقة فأدركت كل رجل منها فلقة فقتلته وكانوا من بني عامر بن لؤي»<sup>(16)</sup>.

والجبال في بعض المقاطع من أساطير الخلق هي العنصر الذي بواسطته استقرت الأرض بعدما كانت تميد كالسفينة في اليم. ففي إحدى الروايات المحمولة على ابن عباس أن الباري بعد أن خلق القلم «خلق النون فدحا الأرض عليها فارتفع بخار الماء ففتق منه السماوات فاضطربت النون فماتت الأرض فأنبتت بالجبال وأن الجبال لتفخر على الأرض إلى يوم القيامة»<sup>(17)</sup>.

وفي أساطير «صورة الكون» أنهم كانوا يتوهمون الأرض على ظهر «نون» - أي الحوت - وأن «الحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على متن الريح» وأنه قد «تزلزلت الأرض فأمر (الباري) الأمواج فأرسلت عليها جبلاً جامدة فاستقرت وثبتت»<sup>(18)</sup> وقد يكون مصدر هذه الصورة أن «نون» في الميثولوجيا المصرية القديمة هو البحر

(14) الأزرقى: المصدر السابق ج 2 ص 30.

(15) هو بناء مستدير على شكل نصف دائرة أحده طرفيه عماد للركن الشمالي من الكعبة والآخر عماد للركن الغربي وما بين جدار الكعبة الشمالي وبين الحطيم المكان المعروف بالحجر. الأزرقى: أخبار مكة ج 2 ص 24 الهامش رقم 1.

(16) الأزرقى: أخبار مكة: ج 1 ص 62 - 63 وفيه أن إبراهيم قال لإسماعيل: «اتني بحجر ليكون علماً للناس يبتدون منه الطواف». وكان الركن مقدساً عند شعوب الشرق القديم حسب «دي مومبين» - G. Demom. byne: Le pèlerinage à la Mecque P49.

(17) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 146.

(18) انظر أخبار الزمان المنسوب إلى المسعودي: ص 26.

وانظر أعلاه الصخرة الخضراء التي غلظها كغلظ سبع سيات وسبع أرضين التي استقرت عليها قوائم الثور الأسطوري الحمل للحمل للأرض (التعلي: عرائس المجالس ص 4) وفي نهاية الأرب للنويري ج 1 =

الأسطوري أو المحيط البدئي الذي منه كانت الخليفة، نظير «أوقيانوس» لدى اليونان.

### 3.1.3 - جبل قاف الكوني:

إن مصدر أسطورة جبل قاف ما رواه المفسرون في تفسير الآية الكريمة ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ (سورة ق - الآية رقم 1)، أو في تفسير الآية ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ (سورة لقمان الآية رقم 27) يخرجونها من سياقها المجازي. وجبل قاف هذا جبل أسطوري. فهو أبو الجبال كلها وعروقها جميعاً متصلة به ولذلك فهو من العظم في تصورهم بحيث أنه محيط بالدنيا<sup>(19)</sup>.

فمن علي بن أبي طالب أنه قال: «أول ما خلق الله الأرض عَجَبَتْ وقالت يا رب تجعل علي بني آدم يعملون علي الخطايا ويلقون علي الخيائث فاضطربت فأرسلها الله تعالى بالجبال فأقرها، وخلق الله تعالى جبلاً عظيماً من زبرجدة خضراء خضرة السماء منه يقال له جبل قاف فأحاط بها كلها وهو الذي أقسم الله به...»<sup>(20)</sup>.

وعن الواقدي صاحب المغازي «إن جبل قاف أبو الجبال كلها وقد جعل الله تعالى لكل جبل من جبال الدنيا عروفاً متصلة به»<sup>(21)</sup>. وإذن فهو ليس جبلاً كسائر الجبال وإنما هو أصل ومبدأ لجبال الدنيا قاطبة. بل إنه بسبب صفاته تلك يصبح بحجم الكون ويكون له من القدرة ما يتيح له أن يخسف بالأرض ويحدث فيها الزلازل على نحو ما رأينا آنفاً مع الثور الأسطوري الذي تستند إليه الأرض في جملة ما تستند. ففي بعض الأخبار «إن الله وكل بجبل قاف ملكاً عظيم الخلفة يقال له قاف. فإذا أراد الله تعالى زلزلة في الأرض

= ص 219 وقال محمد بن السائب الكلبي: إن الله عز وجل لما خلق الأرض ومادت بأهلها فضرها بجبل السراة فاطمأنت. وعلق الثوري على ذلك بأنه أعظم جبال العرب وأكثرها خيراً ويسمى الحجاز وهو الذي حجز بين تهامة ونجد. فتهامة من جهته الغربية عما يلي البحر ونجد من جهته الشرقية وهو أخذ من قعر عدن إلى أطراف الشام ويسمى هناك جبل لبنان. (المصدر السابق ص 219).

(19) مصدر هذه الأسطورة - ابن عباس؟ انظر مقال أندري ميكال في دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ص 418 مع مراجع إضافية حول جبل قاف. قارن ذلك بجبل Meru في التقاليد البوذية. عن جبلبار دوران: بني المخيال الأنثروبولوجية (الفرنسية) ص 157.

(20) الثعلبي: هرائس المجالس ص 5 وانظر: المقفسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 46.

(21) ابن أبي عمير الحنفي: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 22. أما عن ارتفاعه فقد قال قوم إن الساء مطبقة عليه والشمس تغرب فيه وهو الحجاب السائر لها. «حتى توارت بالحجاب» وقال قوم إن منه إلى الساء مقدار ميل وأن الذي يرى من خضرة الساء مكتسب من لونه. الثوري: نهاية الأب ج 1 ص 219.

أو خسف ناحية، أمر ذلك الملك الموكل بجبل قاف أن يحرك عرقاً من عروقه فإذا حركه تزلزلت تلك الأرض أو خسف بها<sup>(22)</sup>. بل إن الجبل المذكور يتجاوز في بعض الروايات ذلك القدر ويغدو أجلاً سبعة تضاهي في عددها عدد السماوات السبع والأرضين السبع. فمن أبي عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي حديث منسوب إلى ابن عباس يقول فيه:

«خلق الله من وراء هذه الأرض بحراً محيطاً بها ثم خلق من وراء ذلك البحر جبلاً يقال له قاف سماء الدنيا مرفوعة عليه. ثم خلق الله تعالى من وراء ذلك الجبل أرضاً مثل تلك الأرض سبع مرات. ثم خلق الله من وراء ذلك بحراً محيطاً بها ثم خلق من وراء ذلك جبلاً يقال له قاف، السماء الثانية مرفوعة عليه حتى عد سبع أرضين وسبعة أبحر وسبعة أجبل وسبع سماوات. قال وذلك قوله تعالى: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ تَحْتِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾<sup>(23)</sup>».

وقد استغل القصص المسلمون في المساجد وفي كتب «قصص الأنبياء» صفة هذا الجبل العظيم وجمعوا بينه وبين بطل عظيم آخر هو «ذو القرنين» في حوار بين الجبل والإنسان قال وهب بن منبه:

«إن ذا القرنين أتى على جبل قاف. فرأى حوله جبلاً صغيراً.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا قاف.

قال: فأخبرني ما هذه الجبال التي حولك؟

فقال: هي عروقي. فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحركت عرقاً من عروقي

فتزلزل الأرض المتصلة به.

فقال: يا قاف أخبرني بشيء من عظمة الله تعالى!

فقال: إن شأن ربنا لمعظم تقصر عنه الصفات وتنقضي دونه الأوهام.

قال: فأخبرني بأدنى ما يوصف منها!

(22) يعلق المقدسي على قصة جبل قاف قائلاً: «وأما ما روي من القصص أن لكل أرض عرقاً متصلاً بجبل قاف والملك موكل به فإذا أراد الله أن يخسف بقوم أمر إليه أن يحرك هذا العرق فإن صح - وما أراه يصح إلا من جهة أهل الكتاب وليسوا بآمناء هل ما في أيديهم - فهو تشبيه وتقريب من أفهام الخلق». البدء والتاريخ ج 2 ص 37.

(23) تفسير ابن كثير ج 6 ص 395 - 396. ولزيد من التفصيل انظر مقال أندري ميكال حول جبل قاف في دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ج 4 ص 418.



قال: إن ورائي أرضاً لمسيرة خمسمائة عام من جبال الثلج يحطم بعضها بعضاً. ومن وراء ذلك جبال من البرد مثلها لولا ذلك الثلج والبرد لاحتوت الدنيا من حر جهنم.  
قال: زدني.

فقال: إن جبريل عليه السلام واقف بين يدي الله ترعد فرائضه فيخلق الله من كل رعدة مائة ألف ملك وهم صفوف بين يدي الله تعالى منكسور رؤوسهم لا يؤذن لهم في الكلام إلى يوم القيامة، فإذا أذن الله تعالى لهم في الكلام قالوا لا إله إلا الله وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ سورة النبأ - الآية 38 يعني لا إله إلا الله<sup>(24)</sup>. ويتضح للقارئ أن هذه الحكاية الأسطورية في قالب تعليمي واضح يعتمد التمثيل وسوق المعلومات بطريقة غير مباشرة وأن الغاية الوعظية تتجلى بالخصوص من خلال القسم الثاني من الخبر حيث يتقمص الجبل صورة شيخ وقور.

#### 4.1.3 - جبل سرنديب أو نوذ ونزول آدم عليه :

هو عندهم الجبل الذي أهبط عليه آدم وإذن فهو همزة وصل بين السماء والأرض في زمن موغل في القدم هو بداية الخليقة أيام كانت الحجارة رطبة لأن عليه آثار أقدام آدم أبي البشر، ولكنه جبل لا يخلو من سمات أسطورية أخرى إذ فيه تنشأ النار (البرق) وينزل المطر كل يوم وليلة. وهو مصدر لبعض الأحجار الكريمة مثل الياقوت الأحمر وهو عندهم أشرف الجواهر<sup>(25)</sup> والماس والطيب. وإذن تقترن قصة هذا الجبل بأسطورة أخرى عن أصل الطيب وأنه نزل مع آدم.

ويقول القزويني في ذلك وهو الجبل الذي أهبط عليه آدم عليه السلام وهو بأعلى الصين في بحر الهند ذاهب في السماء يراه البحريون من مسافة أيام، وفيه أثر قدم آدم عليه السلام مغموسة في الحجر وأنه يرى على هذا الجبل كل ليلة هيئة البرق من غير سحب ولا بد له في كل يوم من مطر يغسل موضع قدم آدم عليه السلام ويقال إن

(24) الثعلبي: عرائس المجالس: ص 5.

(25) انظر علي أبو الوليد: الذخيرة في الحقيقة - ص 61: وكما لكل جنس من الأجناس نهاية وفي كل شيء من الخلقة غاية كالياقوت الأحمر من الأحجار والتخيل من نهاية الأشجار والفرس من الحيوان.

الياقوت الأحمر يوجد على هذا الجبل تحدره السيول والأمطار على الحضيض ويوجد به الماس أيضاً وبه يوجد العود»<sup>(26)</sup>.

وفي رواية أن آدم مات بالهند على جبل اسمه «نوذ» ضمن خبر عن بناء الكعبة «حتى قدم مكة فكان كل مكان نزل به عمراناً وكان كل مكان تعداه مفاوز وقفاراً، فبنى البيت من خمسة أجبل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجودي وبنى قواعده من حراء. فلما فرغ من بنائه خرج به الملك إلى عرفات فأراه المناسك كلها التي يفعلها الناس اليوم، ثم قدم به مكة فطاف بالبيت أسبوعاً ثم رجع إلى أرض الهند فمات على نوذ» - وهكذا نصادف الجبل في بداية الخلق ونهايته.

### 5.1.3 - جبل أبي قبيس «أبو الجبال» ومحور الكون:

خلفاً لجبل قاف الأسطوري الذي لا حقيقة له، فإن جبل أبي قبيس هو الجبل المطلل على مكة. ويتنزل في بعض الروايات المتأخرة منزلة «جبل كوني» *Montagne cosmique* آخر. وقد ذكره النويري معلقاً على رواية عن ابن عباس بشأن خلق الكون تختلف عن غيرها من الروايات في أنها تجعل البيت الحرام محوراً للكون وجبل أبي قبيس - لا جبل السراة كما في رواية محمد ابن السائب الكلبي - «أول جبل وضع» لما مادت الأرض عند بدء الخلق:

«كان العرش على الماء قبل أن يخلق الله السماوات والأرض.  
فبعث الله ريحاً فعصفت الماء فأبرز عن حشفة في موضع البيت.  
فدحا الأرض من تحتها.  
فمادت. فأوتدها بالجبال».  
ويضيف النويري: «فكان أول جبل وضع جبل أبي قبيس»<sup>(27)</sup>.

ولنا وحدات أسطورية *Mythèmes* يمكن أن نعتبرها محاولة لتفسير كنيته «أبو قبيس» وأصلها، منها: - «أن آدم كناه بذلك حين اقتبس منه النار التي بين يدي الناس. وذلك بناءً على أن آدم في الأسطورة قد نزل فيما نزل من الأماكن جبل أبي قبيس، فأُنزل الله إليه مرتختين من السماء فحك إحدهما بالأخرى فأورثنا نارا. فلهذا سمي الجبل بأبي

(26) القزويني: عجائب المخلوقات ص 210 - 211 وفي طبقات ابن سعد ج 1 ص 38 أن الجبل هو نوذ.

(27) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219.

قبيس<sup>(28)</sup>. ومنها أنه سمي باسم رجل من جرهم أو من مذحج كان يتعبد فيه اسمه أبو قبيس<sup>(29)</sup>.

- ويفسر وهب بن منبه أصل كنية الجبل مستعرضاً قصة مفادها أنه هرب إلى ذلك الجبل رجل اسمه قبيس بن سراج الجرهمي «من رهط حقير» وأنه سعى بين حبيبين مية بنت مهليل بن عمار ومضاض بن عمرو بن مضاض الجرهمي فأوهمهما بأمور وفرق بينهما، ولما خرج مضاض في طلبه يريد قتله بعد أن علم من أمره ما علم خرج هارباً في البيداء فأعجزهم ولم يجدوا له من أثر<sup>(30)</sup>.

وليس بالغريب بعد هذا أن نجد جبلاً آخر هو «ثبير» مسرحاً لحوادث ترجع إلى زمن البدايات منها أن الكبش الذي فدى به إسماعيل أو إسحاق نزل من ثبير<sup>(31)</sup> ومنها قصة نسور لقمان وقد أخذ أول نسر له من ثبير وكان «سمع منادياً لا يرى شخصه وهو يقول: يا لقمان المغرور ببقاء النسور اطلع رأس ثبير ليس يعدو قدرك المغرور»<sup>(32)</sup>. كما أن ثبيراً يقترون عند قریش بالشمس في شعائرهم عند الحج مثلما يتجلى ذلك في قولهم «أشرق ثبير كيما نغير».

### 6.1.3 - الحجارة وتجليات الإله والإنسان:

ومثلما انعدم كل فاصل بين عالم السماء وعالم الأرض في الأساطير، انعدمت الحواجز بين مختلف عوالم الطبيعة أيضاً. فالإنسان ينقلب فيها حجراً والحجر ينفذ إنساناً. ومثل ذلك من الصخور «الصفاء والمروة» ومن الجبال «أجأ وسلمى» في بلاد طى، ومن الأصنام «آساف ونائلة».

### 1.7.1.3 - الحجارة وتجليات الإله.

تجسد الأنصاب والأصنام عند العرب قبل الإسلام - ونحن نتناولها أسفله من حيث أصولها - معنى المقدس على اختلاف المادة التي منها نحتت أو الشكل والقالب الذي

(28) النوري: نهاية الأرب ج 1 ص 103 ومعجم البلدان ص 94.

(29) النوري: نهاية الأرب ج 1 ص 219 ومعجم البلدان ص 94.

(30) كتاب التيجان ص 188 - 191.

(31) الأزرقى: أخبار مكة ج 2 - ص 175.

(32) أخبار عبيد بن شربة الجرهمي بعد كتاب التيجان لوهب بن منبه 356 - 357.

اتخذته. «سواء أكان صخرة مربعة مثل اللات معبودة ثقيف بالطائف أو مثل «سعد» الصنم الذي كان لمالك وملكان ابني كنانة بساحل جدة وتلك الناحية... وكان صخرة طويلة<sup>(33)</sup> أم كان مثل ذي الخلصة «مروة بيضاء منقوشة عليها كهنة التاج وكانت بتالة بين مكة واليمن»<sup>(34)</sup> أم كان مثل «الجلسد» - بحضرموت - «كجثة الرجل العظيم... من صخرة بيضاء لها رأس أسود وإذا تأمله الناظر رأى فيه صورة وجه الإنسان»<sup>(35)</sup> أم كان من عقيق أحمر مثل هبل أو كان مثل رُصمى / رضاء بيتاً لبني ربيعة<sup>(36)</sup>.

### 2.7.1.3 - الحجارة وتجليات الإنسان: أسطورة آساف ونائلة.

إن الأساطير التي تحكي تحول الإنسان إلى حجر لهي من أساطير المسخ مثل أسطورة آساف ونائلة وأسطورة «آلهة قوم نوح» وكيف كانوا في الأصل خمسة رجال صالحين ماتوا في وقت واحد فتحت لهم أصنام وأسطورة أهل البشر المعطلة الذين قتلوا نبيهم فمسحوا ولم يبق في بلادهم أحد إلا صار حجراً أسود<sup>(37)</sup>.

يستفاد من بعض الأخبار التي لا تتناول آساف ونائلة مباشرة إلا أنها تحدد موضعهما وما كان يتصل بهما من طقوس أنهما كانا وثنين من أوثان قريش وأنهما كان في وقت ما متباعدين أحدهما بلبصق الكعبة والآخر عند زمزم ثم قُرب بينهما في وقت متأخر<sup>(37)</sup>. ففي قصة حفر زمزم أن الهاتف الذي هتف بعيد المطلب في منامه أن احفر زمزم قد عين له موقع زمزم - الذي يُعتقد أن قبيلة جُهم قد ردمته عند إجلائها من مكة - بأنه «بين الفرث والدم عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم» وكان ذلك الموقع بينهما وأن قريش حاولت صده عن أن يحفر في ذلك الموضع تقديساً لمكانة الوثنيين<sup>(38)</sup>. وقد احتفظ لنا

(33) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 36 - 37.

(34) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 34 - 35.

(35) ياقوت الحموي: معجم البلدان ص 122 تحت مادة ج وانظر القاموس للفيروزآبادي مادة «جسد» وياقوت الحموي معجم البلدان ص 122 وكتاب الأصنام ص 108.

(36) المرجع السابق ص 30.

(37) الكسائي: قصص الأنبياء ص 125.

(37) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 20. الأزرقى أخبار مكة: ج 1 ص 120 - وج 2 ص 234 ويصفها بأنها «حجران عظيمان».

(38) سيرة ابن هشام ج 1 ص 84 وفيه خبر عن ابن اسحاق «واتخذوا آسافاً ونائلة على موضع زمزم ينحرون عنده. وكان إساف ونائلة رجلاً من جهم - هو آساف بن يحيى ونائلة بنت ديك - فوقع آساف على نائلة في الكعبة فمسحها الله حجراً». والأزرقى: أخبار مكة ج 2 ص 46. وطيفات ابن سعد ج 1 ص 83.

الأزرقى بشعائر الحج الجاهلي أيام كانوا يطوفون بالبيت عراة إذا لم يجدوا ثوباً من أحسي<sup>(39)</sup> إعارة أو إجارة وأن الوثنيين كانوا من «المواقف» يقول في ذلك :

«فإن أعاره أحسي ثوباً أو أكره طاف به، وإن لم يعره ألقى ثيابه بباب المسجد من خارج ثم دخل الطواف وهو عريان، يبدأ بأساف فيستلمه ثم يستلم الركن الأسود ثم يأخذ عن يمينه ويطوف ويجعل الكعبة عن يمينه فإذا ختم طوافه سبعاً استلم الركن ثم استلم نائلة فيختم بها طوافه، ثم يخرج فيجد ثيابه كما تركها لم تمس فيأخذها فيلبسها ولا يعود إلى الطواف بعد ذلك عرياناً ولم يكن يطوف بالبيت عرياناً إلا الصُرورة من غير الحمس».

(...) فإذا فرغ من طوافه نزع ثيابه التي عليه، فطاف في ثيابه التي جاء بها من الحل، فإذا فرغ من طوافه نزع ثيابه ثم جعلها لقا يطرحها بين أساف ونائلة، فلا يمسه أحد ولا ينتفع بها حتى تبلى من وطء الأقدام ومن الشمس والرياح والمطر. وقال الشاعر يذكر ذلك اللقا:

كَفَى حَزناً كَرِيٍّ عَلَيْهِ كَانَهُ لَقَا بَيْنَ أَيْدِي الطَّائِفِينَ حَرِيْمٌ<sup>(40)</sup>

ويخبرنا الأزرقى في موضع آخر أنه لم تكن تدنو منهما امرأة طامث وهو ما يؤكد معنى القداسة وما تقتضيه من الطهارة. ومصدق ذلك قول بشر بن أبي خازم الأسدي - أسد خزيمه :-

عَلَيْهِ الطَّيْرُ مَا يَذْنُونُ مِنْهُ مَقَامَاتِ الْعَوَارِكِ مِنْ إِسَافٍ .<sup>(41)</sup>

ثم لنا رواية أخرى عن الواقدي وأشياخه أنهم «اتخذوهما يعبدونهما وكانوا يذبحون عندهما ويحلقون رؤوسهم عندهما إذا نكسوا»<sup>(42)</sup> وفي خبر آخر إضافة أخرى «وأن ثيابهما كلما بليت أخلفوا لهما ثياباً».

(39) انظر تعريفه أسفله الإحالة 40.

(40) الأزرقى : أخبار مكة ج 1 ص 177 - 178 - ويعرف الأحسي بأنه المتشدد في دينه وضده الصرورة وأن «الحمس أهل مكة - قريش وكنانة ونخزاعة ومن دان دينهم بمن ولدوا من حلفائهم والله كان من ساكني الحل». فهل كانت لتلك الظاهرة فضلاً عن دلالتها المعنوية دلالة اقتصادية هي تكريس سيطرة قريش الاقتصادية الدينية قبل الإسلام؟ انظر توفيق فهد 126 - 125 P. T.FAHD: La divination chez les arabes.

(41) الأزرقى : المصدر السابق ج 1 ص 120.

(42) الأزرقى : المصدر السابق ج 1 ص 122.

ويجد القاريء في المصادر الإسلامية حول آساف ونائلة - أساطير عن أصلهما ومنشأ عبادتهما. وتتفق الروايات على أنهما رجل وامرأة من جرهم - وإذن من أصل يمني - وأنهما قدما إلى الكعبة حاجين فأتيا فيها منكراً - وهي البيت المقدس أو الحرام (يقولون إنه قبلها أو وطنها أو أنهما أحدثا بها) على غفلة من الناس فمسحها حجرين.

إن بنية هذه الأسطورة بسيطة بما أنها تنطلق من حالة أولى طبيعية هي الحج - تليها خروج عن العرف يتمثل في إتيان منكر في البيت الحرام وتنتهي بالمسح جزاء وفاقاً على ما اقترفا. يقول ابن الكلبي في هذا الشأن عن أبي صالح عن ابن عباس: «إن آسافاً ونائلة رجل من جرهم يقال له آساف بن يعلى ونائلة بنت زيد من جرهم وكان يتعشقها في أرض اليمن. فأقبلوا حجاجاً فدخلوا الكعبة، فوجدوا غفلة من الناس وخلوة في البيت فمسحوا. فأصبحوا فوجدوها مسخين. فأخرجوهما فوضعهما موضعهما فعبدهما خزاعة وقريش ومن حج البيت بعد من العرب»<sup>(43)</sup>.

وتتكرر الروايات في سائر المصادر لولا أن القصة تأخذ منحرجاً آخر في رواية عن الواقدي تتعلق بمآل الصنمين بعد فتح الكعبة وتكسير ما كان بها من أصنام إذ ينشق الصخر عن البشر يقول: «فلما كسرت الأصنام كسراً فخرجت من أحدهما امرأة سوداء شمساء تخمش وجهها عريانة ناشرة الشعر تدعو بالويل. فقيل لرسول الله في ذلك فقال: تلك نائلة أيست أن تعبد ببلادكم أبداً»<sup>(44)</sup>. والجدير بالملاحظة هنا هو الانقلاب الجديد المتمثل في عودة نائلة إلى صورتها البشرية مع انقلاب آخر يتمثل في تحولها إلى سوداء شمساء (عجوز)، وفي ذلك ما فيه من تقييحها وكانت حسناء على غرار القصة التي تروى عن العزى ومآلها مع خالد بن الوليد. والمفيد في هذه الرواية أن ما وصلنا من أخبار عن آساف ونائلة - إذا نظرنا إليها باعتبارها أسطورة جامعة من زاوية ذرائعية - أي باعتبارها علامة كبرى أو دليلاً غايتها التأثير في جمهور يضعنا أمام ظاهرتين تبدوان متناقضتين في الروايات الأسطورية الإسلامية:

(43) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 9 وص 20 والأزرقي: أخبار مكة ص 91 - 90.

وفي رواية ابن إسحاق أن اسم الرجل آساف بن يعنى واسم المرأة نائلة بنت ديك - سيرة ابن هشام ج 1 ص 84. ويقال لها أيضاً بنت فئب أو بنت زفيل.

(44) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 122 وانظر أسفله أساطير الحيوان وأساطير الكائنات الخرافية وكيف أن الجن أو «شياطين الأصنام» قد تشكل في صورة إنسان أسود في قصص البعثات التي أرسلت لهدم الأوثان ويوتها.

- أولاًهما المسخ وهو، مهما كان التأويل، ضرب من العقاب لزجر من تحدثه نفسه أن يأتي ما أتيا في مكان حرام.

- والثانية تقديسهما بل دخولهما ضمن طقوس الحج الجاهلي كما سلف أن رأينا من استلام آساف أولاً ونائلة آخراً ومن ذبح عندهما وحلق ونزع للثياب وطرحها لفاً بينهما لا يمسا أحد ولا يتنفع بها. إن مختلف القرائن المذكورة ولا سيما ما يوضع عليهما من الثياب تُخَلَّفُ كلما بليت ليدل على معانٍ رمزية قد يصعب القطع بشأنها.

ولا شك أن لهذه الأسطورة وظيفة تحليلية في المقام الأول لأنها تفسر لنا أصل وجود الصنمين المذكورين. وقد تكون وضعت لأغراض شتى منها ما هو أخلاقي غايته تأكيد قدسية البيت وسوء منقلب من ينتهكه (هو المسخ)، وهو التأويل الأخلاقي في الروايات الإسلامية الدينية من تشنيع على جُرحهم وبغيها وظلمها حتى أن الأسماء التي أطلقت عليها (بنت بغي - بنت ديك) قد توحي بهذا المعنى. غير أننا نرجح أن آساف ونائلة كانا تجسيداً لمعتقدات أسطورية ولشعائر تتصل بعبادة الحجارة وأنها يمثلان طوراً، الراجع أنه متأخر لأن تشكل الحجر في صورة إنسان مرحلة لا بد أنها كانت بعد تقدس الأنصاب. كما يمكن أن يكون لهما معنى رمزي آخر. فقد تكون الطقوس المتصلة بهما طقوساً معبرة عن تقدس لمعنى الخصوبة ومبدأي المذكر والمؤنث في ذلك العالم المحل مثلاً نعرف ذلك عن الساميين. أفليس نصبهما معاً عند زمزم أمراً شبيهاً بما رأينا آنفاً مع هبل ونصبه على الأخسف ثم هل يكون آساف اسماً من الأسماء العربية أم تراه أعجيباً<sup>(45)</sup>.

### 3.7.1.3 - «أجا» جبل لطىء وصنم «الفلس»:

يصف الكلبي صنماً من الأصنام يقال له الفلس وهو لطىء:

(45) انظر زمزور لأساف في نيب وهبة الحازن - أوغاريت ص 100. وأخيراً هل يكونان بعلاً وبعلة مثلاً يذهب إلى ذلك بعضهم مثل توفيق فهد: الكهانة عند العرب ص 15 - 16.

ومصطفى الجوزو: من الأساطير والخرافات العربية. ويؤول الأسطورة تأويلاً رمزياً فإذا هي «تجسيم رمزي للوعي الجماعي الذي يعكس بعض الحالات النفسية وبعض المخاوف الدينية التي تتصل بانتهاك المحرمات» ص 21. ويذهب شوقي عبد الحكيم إلى أنها إلهان للحب - معجم الأساطير ص 57 ويرجع جواد علي أنها «مستوردان» من بلاد الشام رابطاً لهما بقصة استجلاب عمرو بن لحي الأصنام منها. انظر الفصل في تاريخ العرب ج 6 ص 267. وقصة عمرو بن لحي واستجلابه الأصنام في كتاب الأزرقى: أخبار مكة ج 1 ص 80.

«كان لطيء صنم يقال له الفلّس وكان أنفاً أحمر وسط جبلهم الذي يقال له أجأ، أسود كأنه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعقرون عنده»<sup>(46)</sup>. ولعل هذه السمات المتمثلة في التشابه بين شكل الجبل وشكل الإنسان منيع ما حيكت حوله من أساطير عن أصله وأنه رجل في الأصل مسخ جبلاً. فـ «أجأ» عند بعضهم رجل جرهمي - وكانت لجدهم السيادة في مكة قبل خزاعة -<sup>(47)</sup> وهو في بعض الروايات الأخرى رجل من العماليق. ويروي ياقوت الحموي أسطورة طريقة عن هذا الجبل هي في الآن نفسه أسطورة حلول جد قبيلة طيء اليمنية الأصل في الجبل الذي ينسب إليهم:

«سار طيء بإبله وولده حتى نزل الجبلين فرأهما أرضاً لها شأن ورأى فيها شيخاً عظيماً جسيماً مديد القامة على خلق العاديين ومعه امرأة على خلقه يقال لها سلمى وقد اقتسما الجبلين بينهما. فأجأ رجل من العماليق يقال له أجأ بن عبد الحي عشق امرأة من قومه يقال لها سلمى فسألها طيء عن أمرهما. فقال الشيخ: نحن من بقايا صُحار غنينا بهذين الجبلين عصراً بعد عصر أفنانا كراً الليل والنهار. فقال له طيء هل لك في مشاركتي إياك في هذا المكان فأكون لك مؤنساً وخلاً؟ فقال الشيخ (الجبل) إن لي في هذا رأياً فأقم فلان المكان واسع... ويقال إن لغة طيء من لغة الشيخ (الجبل) الصُحاري والعجوز امرأته»<sup>(48)</sup>.

وخلاصة القول أنه سواء نظرنا إلى الحجارة والجبال على صعيد أول باعتبارهما عنصريين لهما دور ضمن أساطير الخلق والتكوين، أو نظرنا في مستوى ثانٍ إلى ما حيكت حولهما من أساطير وتساءلنا عن وظيفتها - فإن لها صلةً بمناطق من العالم متعددة ولا سيما إذا صرفنا اهتمامنا إلى الجانب الرمزي منهما واعتبرناهما لا مجرد شخص أو علامة لغوية فحسب.

فالحجارة والتربة عموماً تتصل بمعنى البدايات زمن الفطحل وبعضها قد نزل من السماء مثل الحجر الأسود وبعضها الآخر بحجم الكون مثل جبل قاف.

(46) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 59.

(47) إلى جرهم ينسب الرجل الذي يروى أنه نزل في الأخسف - بئر الكعبة التي كان يلقي فيها بما يئس إلى الكعبة من حل أو فضة أو طيب أو غير ذلك وهي البئر التي عثر فيها عبد المطلب على الغزالين والأسياف - الأزرقى - أخبار مكة: ص 244 - 245.

(48) معجم البلدان - ج 1 ص 123 - 127.



وهي وسيط أو خريفة بمعانٍ مختلفة :

فهي المادة المقدسة أو الطاهرة لا التي تشيد منها البيوتات المعظمة مثل البيت الحرام بمكة . ووسيط بين السماء والأرض . فعلى جبل نوح نزل آدم ومنه انتقل إلى جوار ربه بل هي أكثر من ذلك : فكما أن حجارة الحرم كانت بالنسبة إلى بعضهم جزءاً من الكعبة فكلاهما أنموذج مصغر من الكون بل محوره ، يطوف حوله الطائفت فيما كان يسمى بالدوار عند عرب الجاهلية ثم في الطواف الإسلامي .

إن الحجارة والجبال - وقد رأينا أنها واسطة بين السماء والأرض - يمكن اعتبارها بمثابة النموذج الأصلي لأنها تدخل مادياً ومعنوياً في صياغة الفضاء والبيت الحرام . فالكعبة قد شيدت من خمسة أجبل أو سبعة في رواية أخرى هي طور سيناء وطور زيتا ولبنان وهي جبال بالشام والجودي ، وهو جبل بالجزيرة وبينت القواعد من حراء وهو جبل بمكة<sup>(49)</sup> . ومهما يكن عددها (5 أو 7) ومهما يكن ترتيبها فهو مفيد من الناحية الرمزية فهي بعدد أركان الإسلام مثلاً أو أيام الأسبوع المماثل لعدد الكواكب السيارة كما سبق أن رأينا<sup>(50)</sup> وأياً كان موقع كل جبل ضمن تلك السلسلة فالمهم أن البيت المقدس بُني من جبال مقدسة وأن البناء أصبح هو الآخر مماثلاً للجبل فهل يوجد تماثل بين الانتقال من الصخرة إلى الجبل إلى البيت والانتقال من حياة الترحال إلى الاستقرار أو شبه الاستقرار ذلك شأن مؤرخي الأديان .

أما وظائفها ضمن الخطاب الأسطوري الذي يتناول الحجارة والأنصاب والأصنام فهي شتى :

- فهي أساطير «تفسيرية» - أي تفسّر بعض غوامض القرآن - كما رأينا مع بعض

---

(49) تاريخ الطبري ج 1 ص 62 . انظر : الدميري حياة الحيوان الكبرى مادة «صرد» ص 62 وفيها حوار بين إبراهيم والجبل منه : «فلما انتهى إلى الحجر الأسود قال لابنه إسماعيل اتني بحجر حسن يكون للناس علماً . فأتاه بحجر فقال اتني بأحسن من هذا فمضى إسماعيل ينظر حجراً فصاح أبو قبيس يا إبراهيم إن لك عندي ودعة فخذها فأخذ الحجر الأسود فوضعه مكانه» . الدميري : حياة الحيوان الكبرى ص 62 وفي رواية أخرى ينسب الكلام إلى ابن عباس فيتغير ترتيب الجبال فإذا هي تباعاً : طور سيناء فحراء فطور زيتا فلبنان والجودي . وفي رواية وهب بن منبه «وثبير وأحد بدل لبنان والجودي» . - الديلم بكري : تاريخ الخميس ص 90 .

(\*) انظر أعلاه أساطير الكواكب .

الحروف المقطعة التي تفتح بها بعض السور مثل «ق» و «ص» وما إليها من الفواتح أو من الآيات التي تتناول مظهراً من مظاهر الطبيعة.

- وهي أساطير تعليلية لأنها محاولات لتعليل أصول بعض الأسماء وتفسيرها تفسيراً لغوياً، والإسم باب من أبواب الأسطورة ووسيلة إليها لأن التسمية صورة من صور الخلق ولأن الاسم في الفكر الأسطوري ليس مجرد دليل لغوي وإنما هو أيضاً الشيء ذاته.

وعلاوة على ذلك، فنحن إزاء الأساطير التي تتعلق بالحجارة والجبال ونحوها حيال شبكات رمزية متراكبة، الراجح أنها تعود إلى أزمنة متباعدة مختلفة يمكن التوصل إليها عبر مختلف السنن التي تنظم الخطاب الأسطوري مثل دراسة الفضاء والمكان ومختلف الأشكال والأحجام والألوان ومثل ما يلمحه القارئ لتلك النصوص من علاقات خفية بين مختلف مستويات الوجود. فهبل أو آساف ونائلة مثلاً هي الحجارة - والإنسان - والإله. واللات هي الصخرة المربعة - فهبل هي أنموذج مصغر من الكعبة - وعندها تكون بشكلها المربع صورة من صور الكون بجهاته الأربع وكذا شأن سائر البيوتات المربعة أو الكعبات وشأن العزى وكان لها بُسْ - أي بيت - إلا أن موطنها نخلات ثلاث وقد خرجت منها عمجوز سوداء شمطاء عندما هدمها خالد بن الوليد على ما يروي الأخباريون وهي نفس الأسطورة التي نجدهم يسردونها عند استعراضهم لأصل الصفا والمروة، وإذن فهي تجمع بين البيت ذي الحمى وبين الإنسان والشجر.

### 3.2 - الأساطير ذات الصلة بالماء والآبار

الماء وسائر العناصر أو الاستقصات وهي التربة والنار والهواء أصل جميع المخلوقات ومبداها في أساطير بدء الخلق سواء كان عذباً نقيراً أو ملحاً أجاباً، ماء يتزل من السماء أو يجري نهراً أو بحراً أو في أعماق بشر تنفجر في «واد غير ذي زرع» فإذا هو زاخر بالحياة. بل هو أكثر من ذلك، لدى جميع شعوب العالم - فهو الأول، أصلاً لجميع الكائنات الحية، وهو الآخر ماء هائجاً مائجاً وطوفاناً تعاقب به البشرية فيأتي على كل شيء ولكنه في آن ينبيء بتجدد الحياة على وجه الأرض ويخلق جديد. وإذن فلا عجب أن كان بما له من تلك الصفات ويكتله التي تحتل التشكل في جمع الأشكال رمزاً من رموز البشرية الجبلى بالدلالات ولا غرابة أن حاكت الشعوب القديمة حوله ما حاكت من

الأساطير، ولم يخل مخيال «الرجل الحديث» من بقايا ورواسب يظل الماء من خلالها نموذجاً أصلياً يغزو الخيال والوجدان وتستغله حتى وسائل الإشهار لما له من طاقة إيحائية لا ينضب لها معين<sup>(1)</sup>.

### 1.2.3 - أسطورة الخلق من الماء العذب النير والماء الملح المظلم:

في أساطير الخلق الشيعية ما يذكّرنا بأساطير شعوب بلاد ما بين النهرين. فمبدأ الحياة عندهم - مثلاً أسلفنا - مبدأ مزدوج هو «الأسوء الماء العذب، الذي ينزل من السماء أي ماء الأنهار و«تيامات» مياه المحيط المالحة والأول منهما مذكر والثاني مؤنث<sup>(2)</sup>.

من ذلك أن المغيرية من «غلاة» الشيعة - أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي - يرون أن الباري لما رأى أعمال العباد في كفه «غضب من المعاصي فغرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب والمالح مظلم والعذب نير» والخلق كله عندهم من البحرين فالكفار من البحر المالح المظلم والمؤمنون من البحر النير العذب<sup>(3)</sup>. وتجد الصورة نفسها - صورة الماء العذب والماء المالح وما ينشأ بينهما من مقابلات - في تصوير الخلق لدى الشيعة الإمامية. فمن الماء العذب خلق الله الجنة وأهل الطاعة ومن الملح الأجاج خلق النار وأهل المعصية. كما أن أصل الخير والشر في الأرض قد سطر منذ بدء الخليقة

---

(1) انظر بشأن رمزية الماء في تخيال الشعوب جيلبار دوران: بني المخيال الأنثروبولوجية ص 261.  
وانظر بشأن استعمال النماذج الأصلية والأساطير ولا سيما الماء نموذجاً أصلياً في الإشهار لبعض مستحضرات التجميل ضمن صورة أسطورة عن العالم. Anne sauvageot: Figures de la publicité Figures du monde. P.U.F 1987

(2) وكان العربية ما تزال محفظة برواسب تعود إلى أقدم المصور باسم آخر من أسلاف البحر هو «هم» إله البحر القديم في نصوص رأس شمرا وما قد يكون له من صلة صوتية ومعنوية بالأمومة كما في الكلمة الفرنسية الدالة على البحر والأمومة بينما قد تكون كلمة «أسوء» الدالة على مبدأ الذكورة مثلاً قلته. وانظر «ملتقى البحرين» العذب والمالح حيث كان أبسو وتيامات يمزجان مياهما في كتاب: Dumesnil: Nouvelles études sur les dieux et mythes de canaan P.1 - 4 وعلاقة النهرين بتصور جزيرة هي سكن لئلا وفيها الجنة:

Dumesnil: Nouvelles études sur les dieux et mythes de canaan p.36 (●)

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 6 ولاشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 - 176 وانظر أيضاً: البخدي: الفرق بين الفرق ص 227 - 228. وللمؤمنون هم الشيعة وما سواهم الكفار.

عندما خلق الباربي البشر فسوّاهم من تربة مزجت بالماء العذب القرات والماء الملح<sup>(4)</sup>. بل إن أصل السرور والحزن لدى بني آدم هو أن أبا البشر ظل عند خلقه «ملقىً أربعين سنة يمطر عليه مطر الحزن ثم أمطر عليه السرور سنة واحدة فلذلك كثرت الهموم في أولاده»<sup>(5)</sup>.

وربما تكون صورة المحيط الأزلي هذه التي نجدها عند السومريين والبابليين مجسدة في «نامو»/ «تيامات» مصدر الوحوش المخيفة المفتترة والثعابين المهولة، وعند المصريين في (نون) المحيط البدئي الذكر والمؤنث معاً<sup>(6)</sup> وعند اليونان فيما بعد في «أوقيانوس» نفس الصورة التي احتفظ لنا بها ابن قتيبة عن وجود بحر أسطوري تحت العرش هو الذي فسر به المفسرون «البحر المسجور»<sup>(7)</sup>.

وربما كان البحر الذي يصوره المسعودي في قوله: «وتحت العرش بحر ينزل منه أرزاق الخلق والحيوان يوحي الله إليه فيمطر ما شاء من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى موضع يقال له الأبرم. فيوحي إلى الريح فتحمله إلى السحاب فتغربه». ويضيف «وتحت سماء الدنيا بحر من ماء يطلع من الدواب مثل ما في بحور الأرض مستمسك بالقدرة»<sup>(8)</sup>. وتتناقل الصورة فنجدها لدى المقدسي في شكل آخر: «قالوا تحت العرش بحر من ماء

(4) الكليني: كتاب الكفر والإيمان - عن نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية - تونس مسجل تحت رقم 40568. بدون ترقيم للمصفحات.

ولذلك، فإن «عرش إبليس» فوق البحر العظيم. المسعودي: أخبار الزمان ص 41.

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 24 - 25،

وفي كتاب الديار بكرى: تاريخ الحميس في أحوال أنفس نفيس ص 37 - 38 إشارة إلى الصورة نفسها لكن مع حديث عن بحر تحت العرش يسمى بحر الأحزان هو الذي أمطر على آدم.

(6) انظر: صمويل نوح كرم: أساطير العالم القديم (الترجمة العربية) ص 25 - 26 و 84 - 85 وأحمد الطباطبائي: الماء في رمزيته الأسطورية والدينية - الفكر العربي المعاصر / 25 - آذار نيسان 1983 ص 142 - 153. وجيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية ص 246. وفيه أن الإله نون المصري «رب الأسماك».

(7) يقول ابن قتيبة: ... حدثنا إسحاق بن أبي صالح في قول الله عز وجل: «والبحر المسجور» قال: إن علياً رضي الله عنه يقول: هو بحر تحت العرش». ويعلق على ذلك «وهذا شبيه بما ذكر في التوراة من أن السياه بين مامين - كتاب المعارف ص 678 ط مصر 1934».

(8) المسعودي: مروج الذهب ط بلاج 1 ص 31 - 32.

أخضر كمني الرجال يحيي الله به الموتى بين النفختين وهو الذي قال الله عز وجل ﴿وَصَ وَالْقُرْآنِ فِي الذِّكْرِ﴾<sup>(9)</sup>.

وعلاوة على هذه الصورة التي لنا عن الماء في أساطير الخلق والتكوين وفي أساطير صورة الكون فإن الماء جزء لا يتجزأ من تصور الجنة وأنهاها الأربعة أو الخمسة سيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل<sup>(10)</sup> من غسل ولين لذة للشاربين ومن شرب منها النغبة فلا موت قد آمن هنالك القوت - على حد قول شيخ المعرة - فتتضاف إلى الماء معاني رمزية أخرى يغدو معها رمز الحياة والخلود كما في أسطورة البحث عن عين الحياة في أسطورة جلدجامش التي لبست فيما بعد ثوباً إسلامياً في أسطورة ذي القرنين ورحلته في طلب عين الحياة<sup>(11)</sup>.

إن تغلغل هذه المعاني المتصلة بالماء في ضمير الإنسان، إنسان الحضارات القديمة هو الذي يفسر لنا لماذا قدس الساميون المياه ومواردها من عيون وآبار ولماذا أنشئت حول أول من احتفرها بعض الأساطير ولماذا نصبوا عندها أصنامهم مثل هبل وكان «في بطن الكعبة على الجب» ومثل «آساف ونائلة» وكانت زمزم مطمورة بينهما<sup>(12)</sup>.

(9) البده والتاريخ ج 2 ص 10 - 11. وفي المصادر المتأخرة يروي عن ابن عباس قوله: إن «المطر من بحر بين السماء والأرض وهو كثير المياه وفيه السمك والضفادع». أو «إن تحت العرش بحر فيه أسماك لها أجنحة تطير بها إلى الأرض فتحرق الشمس أجنحتها فتقع على الغمام فيلقبها الغمام إلى هذا البحر فترى فيه: ابن أبياس الخنفي بدائع الزهور ط. تونس ص 5 وص 16. وانظر صورة الخلق عند علي بن الوليد وكيف نشأ الإنسان من ماء نظير مني الرجل نزل من السماء إلى أخايد في باطن الأرض - الذخيرة في الحقيقة ص 59 - ورسالة المبدأ والمعاد ص 11.

(10) انظر مثلاً على ذلك فراس سواح: مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين. «يفر الفردوس المفقود» وفي تفصيل لصورة الجنة التوراتية من خلال الإصحاحين الأول والثاني والجنة السومرية وأسطورة كلون والجنة البابلية وأسطورة آدابا الإنسان الأول الذي خسر الخلود تماماً مثل آدم. ص 311 - 327. وعن قوم من أهل الأثر: «أن الأنهار الأربعة تخرج من أصل واحد من قبة في أرض الذهب التي من وراء البحر المظلم وهي سيحان وجيحان والنيل والفرات. وذكر بعضهم أنها من الجنة وأن تلك القبة من زبرجد وأن جميع هذه الأنهار قبل أن تسلك إلى البحر المظلم أصل من العسل وأطيب من رائحة المسك» عن السمودي: أخبار الزمان ص 243.

وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «الفرات» ج 2 ص 125 - 127. مقال هارتمان (Hartmann) عن كعب الأحيار.

(\*) انظر أسفله أساطير البطولة والمؤسست الإنسانية.

(11) (سيرة ابن هشام ج 1 ص 116. والأزرق: أخبار مكة ج 2 ص 47 وتتجل هذه القداسة بربط الماء بزمزم الخلق فمن وهب بن منبه أن أصل العيون من بكاء الأرض عند علمها بأن سيخلق منها الأشقياء. وعن =

### 2.2.3 - بشر زمزم:

حفظ لنا أصحاب السير والأخبار وقصص الأنبياء روايات عديدة تتعلق ببشر زمزم المقدسة وأول من احتضرها وما حف بذلك من ظروف، ومعظم تلك الروايات متسوية إلى علي بن أبي طالب وتعدد الروايات بالنسبة إلى عملنا هذا غنم لا غرم لأنه يسمح لنا بتتبع تطور قصة زمزم من روايتها البسيطة كما وصلتنا عن طريق ابن إسحاق إلى ما آلت إليه بعد مضي قرون بعد أن تضحمت من حيث حجمها الكمي أو ألف بين وقائعها ووقائع أخرى تأليفاً جديداً أو تمّ تحوير بعض الوحدات الأسطورية فيها تحويراً لا شك عندنا في أن له دلالة ومغزاه ضمن خطاب إسلامي أعيدت فيه صياغة مجرى الحادثة وربطت بأحداث أخرى تليق بعجد النبي.

يقول ابن إسحاق مجملًا قصة حفر زمزم على يد عبد المطلب مذكراً بأصلها القديم رابطاً إياها بعهد إبراهيم وإسماعيل:

«بينما عبد المطلب بن هاشم نائم في الجحر إذ أتى فأمر بحفر زمزم وهي دفن بين صنمي قريش أساف ونائلة عند منحدر قريش. وكانت جرهم دفتتها حين ظعنوا من مكة، وهي بشر إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام التي سقاها الله حين ظمى وهو صغير. فالتصت له أمه ماء فلم تجده فقامت إلى الصفا تدعو الله وتستغيثه لإسماعيل ثم أتت المروة ففعلت مثل ذلك. وبعث الله تعالى جبريل عليه السلام فهمز له بعقبه في الأرض فظهر الماء وسمعت أمه أصوات السباع فخافت عليه فجاءت تشتد نحوه فوجدته يفحص بيده عن الماء من تحت خده ويشرب فجعلته حياً»<sup>(12)</sup>.

وفي «عرائس المجالس» للثعلبي رواية جامعة يؤلف فيها على عادته بين مختلف

= مجاهد أن ذلك من بكاء آدم بعد مقاومته الذنب وأثبت الله من دموعه المود الرطب والزنجيل والصندل وأنواع الطيب ويكت حواء حتى نبت من دموعها القرنفل والأفوية ونجد الماء هنا عنصرًا خالفاً في شكل الديموع. عن الدياربركي: تاريخ الخميس ص 56.

(12) سيرة ابن هشام ج 1 ص 116 والحسي الحفيرة الصغيرة وقيل أصل الحسي ما يفور في الرمل فإذا بحث عنه ظهر. وانظر القصة في طبقات ابن سعد ج 1 ص 83. والأزرق: أخبار مكة ج 2 ص 50.

الثعلبي: عرائس المجالس. وتسمى فيه زمزم ركضة جبريل. ص 72.

وفي تاريخ يعقوبي أن «هاجر بعد أن صعدت الصفا رأت بقربه طائراً أسود يفحص الأرض برجله ويمدحها فتجرت بشر زمزم». الكسائي: قصص الأنبياء - ص 142 - 143.

الروايات وتتخذها نصاً جامعاً مرجعاً لاشتغالها من ناحية على مختلف العناصر أو الوحدات التي نجدتها في مختلف الروايات ولأنها من ناحية أخرى مثال من أمثلة الخطاب الإسلامي الذي تصاغ فيه مواد الحادثة صياغة جديدة فتكتسب دلالات رمزية جديدة تنضاف إلى دلالاتها القديمة. يقول:

«روت الرواة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال:

قال عبد المطلب بن هاشم:

بينما أنا نائم في الحجر إذ أتاني آت فقال لي احفر طيبة. قلت وما طيبة؟ فذهب عني ولم يجبني.

فلما كانت الليلة الثانية جاءني فقال احفر درة! قلت وما درة؟ فذهب عني ولم يجبني.

فلما كانت الليلة الثالثة أتاني فقال احفر المصونة. قلت وما المصونة. فذهب عني.

فلما كان من الغد رجعت إلى مضجعي فتمت، فجاءني فقال احفر زمزم. فقلت وما زمزم؟ وكانت قد درست وغار ماؤها لما مضت أيام إسماعيل عليه السلام.

قال: بئر يستقي الحجيج منها عند منحر قريش عند نقرة الغراب وقرية النمل، فلما تبين له، قام فدل على موضعه وعرف أنه قد صدق ففدا بمعوله ومعه الحارث بن عبدالمطلب وليس له ولد غيره يومئذ فلما علمت به قريش قاموا إليه فقالوا: يا عبدالمطلب إنها من آثار أبينا إسماعيل وإن لنا فيها حقاً، فأشركنا فيها. فقال ما أنا بفاعل إن هذا شيء خصصت به دونكم وأعطيته من بينكم.

قالوا له فانصفنا فإننا غير تاركيه حتى نخاصمك. قال فاجعلوا بيني وبينكم من شتم أخاصمكم إليه. قالوا كاهنة بني سعد بن هذيم<sup>(\*)</sup>. قال نعم وكانت في أطراف الشام.

فركب عبد المطلب ومعه نفر من بني عبد مناف، فركب من كل قبيلة من قريش نفر - قال الأرض إذ ذاك «ناروز» - فخرجوا حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز نفذ ما كان معهم من الماء حتى أيقنوا بالهلكة فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فابوا عليهم وقالوا إنا بمفازة وإنا نخشى على أنفسنا أن يصيبنا مثل ما أصابكم. فلما رأى عبد المطلب ما صنع القوم قال لأصحابه ماذا ترون؟ قالوا أن رأينا تبعاً لرأيك فأمرنا بما شئت. قال فلإني أرى أن يحضر كل

(\*) في الأصل هذيل وقد أصلحنا عن الأزرقى: أخبار مكة ص 2 ص 46.

رجل منكم لنفسه حفرة بما يجهد من القوة فكل من مات منا دون صاحبه دفنه في حفرة. قال فعفروا وجلسوا ينتظرون الموت.

قال: ثم قال عبد المطلب: وما لنا لا نضرب في الأرض فعسى الله تعالى أن يرزقنا ماء. فارتحلوا ومن معهم من قريش ينتظرون إليهم ما هم فاعلون. وتقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها. فلما أن انبعثت به انفجرت من تحت حوافر دابة عبد المطلب عين ماء عذب فكبر عبد المطلب وكبر أصحابه. ثم نزل فشرب منه وشرب أصحابه حتى رووا وملأوا أسقيتهم. ثم دعا القبائل من قريش فقال هلموا إلى الماء فقد سقانا الله تعالى وإياكم فشربوا وسقوا. ثم قالوا قد والله قضى الله لك علينا يا عبد المطلب والله لا نخاصمك في زمزم أبداً. أن الذي سقاك هذا الماء في هذه الغلاة فهو ساقك زمزم فارجع، فرجع ورجعوا معه حتى وافوا مكة وخلوا بينه وبين زمزم، ولما جن الليل رأى عبد المطلب في منامه كأن قاتلاً يقول له:

يَا أَيُّهَا الْمُدْلِجُ إِخْفِرْ زَمْزَمَ      إِنَّكَ إِنْ حَفَرْتَهَا لَمْ تَسُدَّمْ  
وهي تُرَاثُ مِنْ أَيْكَ الْأَعْظَمَ      تَسْقِي الْحَجِيجَ حَافِلاً لَمْ يَنْقَمْ

فلما سمعه عبد المطلب قال وأين موضع زمزم؟ قيل له عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم. قال فقدا عبد المطلب ومعه ابنة الحارث فوجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عند الوثنيين أساف ونائلة اللذين كانت قريش تعبدهما وتنحر عندهما، فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر فقامت قريش إليه وقالوا والله لا نترك أن نحفرها ووثنانا ومنحرنها عندها فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر.

وكانت قريش حسدته على ذلك لأنهم أخبروا أن جرهما لما سكنت مكة أودعت في زمزم أموالاً وأسلحة للمصطفى ﷺ لما أخبرت أن الله تعالى باعث في هذه القرية نبياً من صفته وحاله كيت وكيت ولم يكونوا عرفوا موضعها. فلما أخبرت بذلك عبد المطلب نازعوه في ذلك فقال بعضهم لبعض دعوه يخفرون فما يخطيء الموضع فحفر غير بعيد فظهرت له العلامات فكبر فعرفوا أنه لم يخطيء فتبادى حتى بلغ إلى تمثالين من ذهب وهما الغزالان اللذان دفتنهما جرهم ووجد فيها سيوفاً ودروعاً فقالت له قريش: يا عبد المطلب لنا معك في هذا شركة. قال لا ولكن نضرب بالقداح عليه. قالوا وكيف نصنع؟ قال اجعلوا للكعبة قدحين ولي قدحين ولكم قدحين فمن خرج قدحاه على شيء كان له ومن تحلف قدحاه فلا شيء له.



قالوا أنصفت. فجعل قدحين أصفرين للكعبة وقدحين أسودين لعبد المطلب وقدحين ايضين لقريش. ثم أعطوا القداح التي تضرب بها عند هبل.

وقام عبد المطلب فخرج السهان الأصفران على الغزالين للكعبة وخرج الأسودان على الأسياف والأدراع لعبد المطلب وتحلف قدحا قريش. فعلق عبد المطلب الأسياف والأدراع بباب الكعبة وضرب في الباب الغزالين الذئب. فكان أول ذهب حليت به الكعبة. وكانت الرياسة والتقدمة لعبد المطلب قبل حفر زمزم فلما حفرها وأخرج منها ما أخرج ازداد بذلك في قريش عظماً وجاهاً ومنزلة وعافت الحجيح المياه التي كانت بمكة ونواحيها وأقبلوا على زمزم لما كان من عدوية ماثا لكونها من أثر إسماعيل عليه السلام وافتخرت بذلك بنو عبد مناف على قريش وعلى سائر العرب والله أعلم<sup>(13)</sup>.

#### 3.2.2 - بئر الهرم:

وينفس الشخص أي عبد المطلب تتعلق أسطورة موضوعها بشر في الطائفة يقال إنه احتفرها وتسمى «بئر الهرم» وقد نازعه إياها حيان من قيس عيلان فاحتكموا إلى الكاهن الشهير سطيج على مائة من الإبل - وهو ما يدل على أهمية البشر في ذلك العالم - وترد هذه الوحدة الأسطورية المتمثلة في انبجاس الماء من تحت راحلته<sup>(14)</sup>.

#### 4.2.2 - بئر الأخسف<sup>(15)</sup>:

الأخسف - وهي الجب العميق الذي في الكعبة على يمين من دخلها وهو الذي كانوا يلقون فيه ما يهدى إلى الكعبة من حلي أو ذهب أو فضة أو طيب أو غيرها<sup>(16)</sup> - أنموذج آخر من نماذج الآبار. ويرجع الإخباريون عهد احتفارها إلى إبراهيم وإسماعيل. كانت الأخسف بئراً مقدسة داخل البيت العتيق مثلما كان موضع زمزم مقدساً لأنه عند صنمي قريش أساف ونائلة وكان انتهاكها انتهاكاً لحرمة البيت العتيق ولذلك تجد روايات يحاول أصحابها تعليل تسمية البئر بالأخسف فيرجعون الكلمة إلى أصلها الإشتقائي في اللغة ويجعلون أصل التسمية أن رجلاً من قبيلة جرهم - وهي التي ينسبون إليها البني والفساد في الأرض في آخر

(13) الثعلبي - عرائس المجالس ص 73 - 75. وطبقات ابن سعد ج 1 ص 83.

(14) انظر تاريخ اليعقوبي ج 1 ص 250 - 248.

(14م) الحسيف البئر تحفر في حجارة فلا ينقطع ماؤها كثرة. عن أبي عبدالله محمد بن زياد الأعرابي (ت 150 هـ)

كتاب البئر ص 56. تحقيق د. رمضان عبد التواب. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970.

(15) الأزرقى: أخبار مكة ج 1 ص 244 - 245.

عهد لها بمكة - نزل البشر المذكورة ليسرق ما فيها على حين غفلة من الناس فخسف الله به وأنزل حجراً فحبسه بها حتى خلصوه منها .

ويذكر الإخباريون أيضاً أن للبشر حارساً بعثه الله وهو نعيان سكن الجب أكثر من خمسمائة سنة (وهو مقدار زماني أسطوري نجله في غير هذا السياق كلما اقتضى الأمر التعبير عن مدة زمانية خرافية) وذلك مدة جرمهم فخرافة فقريش لم يفارقها إلا بعد أن جددت قريش بناء البيت . ثم أرسلت إليه العناية الإلهية عقاباً اختطفه وطار به إلى جبل أجياد<sup>(16)</sup> .

5.2.2 - بثر برهوت :

وكما أن الماء عنصر أساسي في أساس الخليقة والنهايات فإن البشر يمكن أن تكون هي الأخرى مركزاً من مراكز الحياة الاجتماعية أو نقيضاً لها أي باباً يفتح على عالم آخر هو عالم المنظور مثل «بثر برهوت» وتقع في فلاة عظيمة وإد عظيم بقرب حضرموت ماؤها أسود وهي حسب علي بن أبي طالب أبغض البقاع إلى الله تعالى ويقول بعضهم إن فيها أرواح الكافرين والمنافقين<sup>(17)</sup> . ولا ننس اتصال البثر ومائها غير الصافي بالسحر ولذلك علق الملكان في قصة هاروت وماروت فوق بثر .

وإذا أرجعنا النظر الآن في جميع النصوص التي تتعلق بقصة حفر البشر باعتبارها نصاً واحداً، وقرأناها قراءتين الأولى عمودية والثانية أفقية أمكننا أن نتبع القصة باعتبارها مجموعة من المتتاليات Séquences في مجرى الزمان أولاً، ثم باعتبارها نظاماً من العناصر أو الموتيقات Motifs الأسطورية له دلالة الخاصة من حيث هو نظام ومن حيث موقعه من الخطاب الذي يحتويه .

أ - الأصل : كانت زمزم أول ما كانت زمن لإسماعيل على أغلب الروايات ، ولكن بعضهم يذهب بها إلى زمن أكثر إغفالاً في القدم فإذا هي تعود إلى زمن آدم وبداية الخليقة .

ب - الواسطة - في معظم الروايات أن ظهور ماء زمزم واحتضار عبد المطلب لها بعد أن دثرت إثر خروج جرمهم من الحرم إنما كان بعناية إلهية أو تدبير مدبر قولاً أو فعلاً .

فجبريل حسب رواية بن إسحاق السابقة هو الذي همز لإسماعيل بعقبه فانفجر الماء

(16) الأزرقى : المصدر السابق ج 2 ص 244 - 245 .

(17) الفزوي : عجائب المخلوقات ص 236 .

وشرب منه إسماعيل. والهاتف هو الذي خاطب عبد المطلب في المنام فدعاه إلى حفر طيبة/ برة/ درة/ المصونة/ زمزم.

### 3.3 - الدلالات الرمزية.

ومهما تكن الاختلافات فالصلة المكانية بين الماء والمكان المقدس لها أكثر من معنى. فالماء في عالم البداوة والترحال في فضاء ومناخ كالذي تتميز به جزيرة العرب هو أصل الحياة وسر استمرارها. وبدونه لا يستقيم أي شيء ولا يكون. فما كان الحلول بمكان أو الانتقال منه إلى آخر إلا بسبب الماء أو في سبيل الماء، وعديد النزاعات والحروب كانت تنشب بسبب بئر أو عين ماء ومختلف الروايات الأسطورية عن أصل زمزم والأخسف وغيرها من الآبار تعبر عن ذلك المعنى فتصل الآبار والعيون، مركز الحياة الاجتماعية، بجد أعلى أو بأحد الأسلاف الأقرين. فيغدو آدم أو إبراهيم أو إسماعيل أو عبد المطلب رمزاً من رموز الأب والجد واهب الحياة. ولا عجب فالبشر في اللغة العربية وفي الأحلام مؤنثة لأن ربها أو قيمها ومستنبطها «يدلي فيها بدلو» و «لأنها تحمل الماء في بطنها»<sup>(18)</sup>.

### 1.3.3 - الماء والمقدس:

وإذن فنحن في هذا المقام إزاء النموذج أصلي وموتيف أسطوري. فالأمر يتم دائماً بطريقة عجيبة تتدخل فيها قوى غير منظورة تتحكم في مجرى الأمور وتوسط بين عالم الأرض وعالم السماء وتضفي على الماء والبشر معنى القداسة. فهذا عبد المطلب يأتيه - حسب ما يروى - آتٍ يحدثه في صيغة أشبه ما تكون بكلام الكهان يأمره بحفر زمزم ويسميها بأسماء يعددها ويبين له موضعها ويرشده إلى الآيات الدالة عليها ويتحقق ذلك في عالم اليقظة:

«فأتى عبد المطلب في المنام فقيل له: إحفر زمزم خبثة الشيخ الأعظم. فاستيقظ فقال اللهم بين لي، فأتى في المنام مرة أخرى فقيل له: إحفر زمزم بين الفرث والدم عند نقرة الغراب في قرية النمل مستقبلية الأصنام الحمر.

فقام عبد المطلب حتى جلس في المسجد الحرام ينظر ما سمي له من الآيات فنحرت بقرة بالحزورة فانفلتت من جازرها بحشاشة نفسها حتى غلبها الموت في المسجد في موضع زمزم فجذرت تلك البقرة في مكانها حتى احتمل لحمها.

فأقبل غراب يهوي حتى وقع في الفرث فبحث عن قرية النمل. فقام عبد المطلب فحفر

(18) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 302.

هنالك<sup>(19)</sup>. وبعد أن خاصمه قومه فيها واحتكموا إلى كاهنة بني سعد بن هذيم ونفذ ماؤه وهو في طريقه إلى الشام ويش وجماسته من قطرة ماء واحتفر كل منهم حفرة ينتظر الموت وأسلموا أمرهم أو كادوا تقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها. فلما انبعثت به انفجرت من تحت خفها عين ماء عذب<sup>(20)</sup>.

### 2.3.3. الماء والدم والفداء.

تفيد بعض الروايات أن عبد المطلب لما كان يحفر زمزم وابنه الحارث وقد اشتد عليه أذى قريش حين نازعوه إياها ومنعوه من حفرها لمكانها منهم لأنها منحرهم وموضع وثنيهم آساف ونائلة ونذر إن وقى له عشرة أولاد أن ينحر أحدهم. إن الدم في نذر عبد المطلب فداء وقربان لواهب الماء والحياة. وهذا العنصر من القصة يجعلها تكرر على نحو غير مباشر قصة أموذجية أخرى هي قصة إبراهيم وإسماعيل أو إسحاق. ويؤكد هذه العلاقة بين الماء والدم أن بشر زمزم القديمة التي طمرت لما رحلت عنها جرحهم كانت عند منحر قريش أو المذبح تؤكد ذلك قصة عبد المطلب وانفلات البقرة من جازرها ودلالة الهاتف على موضع الطوي وأنه «بين الفرث والدم».

### 3.3.3 - الماء والمكان.

إن قدسية زمزم والأخسف والماء عامة مستمدة أيضاً من رمزية الماء أولاً باعتباره وسيلة تطهر بل رمزاً للطهارة وثانياً باعتبار الموقع والجوار الذي يقع فيه ماء زمزم. فلئن كانت الأخسف مستودعاً لما يقدم للكعبة من هدايا في زمن متأخر، فلعلها قد كانت قبل ذلك بشراً حقيقية تطفح ماء ثم جف معينها فصارت لها تلك الوظيفة الثانية وظيفية المستودع. وعلاوة على ذلك فلا بد أن قد كانت لزمنم هي الأخرى علاقة بالكعبة وتعظيمها لا سيما وهي تقع في مكان يبعد حوالي ثمانية عشر متراً عن الركن أي عن الحجر الأسود<sup>(21)</sup> بل لقد كان من الأسباب التي تدرعت بها قريش لمنع عبد المطلب من حفرها أنها تقع عند صنمها آساف ونائلة.

(19) الأزرقى: أخبار مكة ج 2 ص 42 - 47 في رواية أخرى لابن إسحاق «وجد قرية النسل ووجد الغراب ينقر عندهما بين الوثنيين آساف ونائلة».

وانظر رواية ابن إسحاق في سيرة ابن هاشم ج 1 ص 116.

(20) الأزرقى: أخبار مكة ج 2 ص 46.

(21) دومينين G. Demombyne: Le pèlerinage à la Mecque p.71.

وخلاصة القول إن الماء هو الأول والآخر، بصفته رمزاً للبدايات ولنهاية الكون ورمز الطهارة حساً ومعنى، مقدس كالدم. هو ماء الحياة في أصلاب الأبناء والأجداد ووسيلة التجدد والخلود، تبذل من أجله الحياة قرباناً ويكون الرحيل في طلبه كما في أسطورة قصة الخضر ويبحثه عن عين الخلد<sup>(22)</sup>. ولذلك بقي الماء في الميثية العربية في الدعاء بالسقيا وبقيت بعض الطقوس الرمزية ومنها الثأر لتهدة صدها وكان في مزاعمهم كالعائثر يصبح اسقوني ولا يبدأ حتى يثأروا له ومنها سكب الماء على القبر أو في أثر الراحل<sup>(23)</sup>.

### 3.3 الأساطير ذات الصلة بالنار

#### 1.3.3 - النار عند العرب دليل لغوي ورمز:

لنار والنور أصل واحد في اللغة مشترك. ولئن تقابلت النار مع الماء مبدئياً على أساس التضاد لإختلاف طبيعة كل منهما برذاً وحرارة ورطوبة وجفافاً وحركة بالتزول والصعود فلنا لا نعدم شبكة من العلاقات تصل بينهما سواء من حيث هما دليلان لغويان أو من حيث هما رمزان عند العرب أو عند سائر البشر في مختلف الأنظمة الرمزية التي ينشئونها لأنسنة الواقع والسيطرة عليه وتجاوزه في آن خاصة في الأساطير.

ونيران العرب في معاجم اللغة وكتب الأدب عديدة ومنها يمكن أن نتوسل إلى الأسطوري من نظرة العرب إلى النار من خلال رمزيتهما. وتستعمل النار إما علامة من العلامات يقصدون بها إلى معنى مباشر متواضع عليه فتكون بمثابة «الإشارة» أو تكون ضمن الشعائر والطقوس رمزاً مثقلاً بالمعاني والدلالات.

فمن نيران العرب المشهورة نار القري تودق للضيف يستهدي بها خاصة في ليالي الشتاء الباردة وهي عمل فخر واعتزاز وهي النار التي ذكرها الحطيئة في قوله: [بسيط]

قَوْمٌ إِذَا اسْتَبَحَّ الْأَصْبَافَ كَلَبَهُمْ      قَالُوا لِإِيْمَهُمْ بُولِي عَلَى النَّارِ

ومن نيرانهم نار الحرب وتسمى أيضاً نار الأبهة والإنذار وتودق على الجبل إذا أرادوا حرباً

(22) الثعلبي: عرائس المجلس ص 193.

(23) انظر أسفله: أساطير الكائنات اللامرية وخاصة مبحث الهدى والهامة. كقول النمر بن تولب:

أَعَاذَلُ إِنْ يَصْبُغُ صَدَائِي بِقَفْرِهْ      بِمِجْدَ نَائِي صَاحِبِي وَفَرِيهِي  
تَرَيَّ أَنْ مَا أَبْقِيْتُ لَمْ أَكُ رِيهْ      وَأَنْ الَّذِي أَبْقِيْتُ كَانَ نَصِيهِي

عن الجاحظ: البيان والتبيين ج 1 ص 284.

أو توقعوا حرباً وأرادوا الاجتماع فتكون لمن بُعد علامة ودليلاً وهي التي يذكرها ابن الرومي في قوله:

لَهُ نَارَانِ نَارُ قِرَى وَحَرْبٍ تَرَى كِلْتَاهِمَا ذَاتَ الْتِهَابِ

مثلاً يشير إلى ذلك عمرو بن كلثوم في معلقته: [وافر]

ونحن غداة أوقد في خَزَارٍ رَقْدَنَا فوق رَقْدِ الرافدين<sup>(1)</sup>

وشبيهة بها نار التحالف أو ما يسمى أيضاً نار المهول وهي نار كان العرب في الجاهلية يوقدونها عند التحالف ويدعون بالحرمان من منافعها على الذي ينقض العهد، وكانوا يطرحون فيها الكبريت والملح ينفق يهولون بذلك تأكيداً للحلف<sup>(2)</sup>.

ومنها نار يوقدونها خلف المسافرين ولذلك تسمى نار الزائر والمسافر أو نار الطرد وربما أوقدوها خلف الزائر إذا كانوا لا يحبون عودته ودعوا عليه وهو عكس ما يفعلونه عندما يريدون عودته وهم يريقون خلفه الماء. وإلى هذا المعنى يشير بشار في قوله: [مقارب]:

صَحَوْتُ وَأَوْقَدْتُ لِلْجَهْلِ نَاراً وَرَدَّ عَلَيْكَ الصَّبَا مَا اسْتَعَارَ<sup>(3)</sup>

وليست الناران الأخيرتان بعكس سابقتيهما علامة أو دليلاً يُستدل به ويتدى وإنما هي نار توقد ضمن عملية طقوسية رمزية تستند إلى تفكير أسطوري وفي عملية رمزية لاستجلاب الشر لاعتقادهم أن إيقاد النار خلف إنسان استبعاد لشره وأذاه ولذلك تجدد في أقوالهم الشائرة: «أبعد الله دار فلان وأوقد ناره إثره»<sup>(4)</sup>.

وتنعكس الآية أي الدلالة عندما يكون إيقاد النار للقدام من سفره وتسمى نار السلامة كما يقول الشاعر:

يَا سُلَيْمَى أَوْقِدِي النَّارَا إِنْ مِنْ تَهْوِينَ قَدْ زَارَا

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 5 ص 475 وخزار، جبل انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان. والنار في كلتيهما إشارة.

(2) الحيوان ج 5 ص 470 والنويري نهاية الأرب ج 1 ص 111. ونسيان الجارم: إيمان العرب في الجاهلية ص 29 - 31.

(3) الجاحظ: الحيوان ج 5 ص 474 - 475.

(4) لسان العرب مادة «وقد».

وتوجد نار أخرى هي نار الاستمطار وكانت توقد «في الجاهلية الأولى»<sup>(٥)</sup>. فإذا أجذبت الأرض وأمسكت السماء وانجس المطر مدة عمدوا إلى السِّلْعِ والعُشْرِ وربطوها في أذناب البقر وأصعدوها إلى جبل وعر وأشعلوا فيها النيران ضاجين بالدعاء والتضرع ويسمى ذلك تسليعاً. وقد بقيت روايب هذا المعتقد في الشعر، كما في قول الورل الطائي: [بسيط]

لا در در رجال خاب سعيهم يستمطرون لدى الأزمات بالعُشْرِ  
أجاعل أنت يتقوراً مسلعة ذريعة لك بين الله والمطر<sup>(٦)</sup>

وقد يتساءل المرء ما علاقة إيقاد النار بالمطر؟ وما علاقتها بالبقر بالذات؟ ولعل ذلك أن يكون كما قال ابن الكلبي «تفاؤلاً للبرق» ولأن البقرة والثور في تصور الشعوب القديمة من رموز الخصوبة بجميع معانيها (النسل - والحرق)<sup>(٧)</sup>.

وهكذا تكون النار في مختلف الأمثلة التي رأينا وفي غيرها<sup>(٨)</sup> رمزاً متعدد الأبعاد والدلالات فهي تنصل بالحياة والموت على حد سواء بل هي في مجال يربط بينها ربطاً حمياً لذلك سنجدتها في أساطير الخلق والتكوين وبداية الحياة على وجه الأرض.

### 2.3.3 - أصل النار في الأساطير

ليست لنا أسطورة شبيهة بأسطورة «برومثيوس» سارق النار من الآلهة فهل تكون تلك الأسطورة رهينة البيئة الجغرافية الباردة التي ولدتها؟ لا نستطيع الجزم بذلك - رغم أنه يمكن القول إن البطولة عند العرب تتمثل في إخماد النار - وما لنا عن أصل النار متأخر وهي هبة من الله لآدم عندما أهبطه إلى الأرض وأنزل معه ما أنزل من أسباب الحضارة، وبعضهم يصل هذه الأسطورة بجبل أبي قبيس:

«حكى أصحاب التواريخ في حدوث النار أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الأرض وحج

(5) والصلح «نبات أو شجر مر وقيل إنه سم له ورقة صغيرة شائكة كان شوكتها زغب وهو بقلة تنفرض كأنها راحة الكلب» أما العشر فهو من كبار شجر العفاء وهو ذو صمغ حلو وحراق مثل القطن يقتدح به وهو عريض الورق. (التويري نهاية الأرب ج 1 ص 110 هامش 1 و2).

(6) الحيوان ج 5 ص 468 ويستشهد بشأنه آيات تنسب لامية ابن أبي الصلت في هذا الغرض. وانظر لسان العرب مادة صلح وعشر.

(7) جمع التويري نيران العرب ومنها أيضاً - نار الصدر - نار العيد - نار الأسد - نار السليم - نار الفداء - نار الوشم. (التويري نهاية الأرب ج 1 ص 109 - 115).

(8) وانظر في الموضوع نفسه الجاحظ كتاب الحيوان ج 5 ص 466 - 481.

(\*) (\*) انظر أسفله.

نزل جبل أبي قبيس فأنزل الله إليه مرتين من السماء فحلك إحداهما بالأخرى فأوريتا ناراً. فلهذا سمي الجبل بأبي قبيس<sup>(7)</sup>.

### 3.3.3 - النار في العقائد والطقوس:

إن ما أطلعنا عليه من النصوص لا يفيد أن النار كانت محل تقديس وعبادة من العرب قبل الإسلام رغم أن جيرانهم من الفرس كانوا من المجوس عبدة النار آللهم إلا ما يروى عن النار التي كانت تقدسها جحر وكانوا يتحاكمون إليها<sup>(8)</sup>. ولكن استعراضنا لأهم النيران عند العرب ومدلولاتها يفيد بما لا يدع مجالاً للشك أنه كانت للنار صبغة طقوسية. فهي تضرم في مناسبات جليلة كالحلف أو لغاية التأثير في مصير من يكرهون عودته، أو تضرم تفاعلاً بالبرق عند التشير والتسليم للاستسقاء وتدخل في باب ما يمكن أن نسميه بالقدس. وفي هذا السياق بالذات تدخل نار المزدلفة الشهيرة التي يقال إن أول من أوقدها قصي بن كلاب من قريش في موسم الحج وكانت قريش لا تخرج من الحرم إلى عرفة<sup>(9)</sup>. وتُرجع بعض الأساطير الإسلامية أصل عبادة النار إلى بداية الخلق وبالذات إلى قصة قابيل وهابيل وتتصل النار بمعاني جديدة باعتبارها معدن إبليس والجنان ورمز المعصية والشر والخطيئة:

ولما قتل قابيل أخاه هابيل وهرب من أبيه آدم إلى اليمن جاءه إبليس وقال له: إنما قبل قربان هابيل وأكلته النار لأنه كان يخدمها ويعبدها فأنصب أنت أيضاً ناراً تكون لك ولعقبك فبنى نيت نار<sup>(10)</sup>.

أما النور وهو متفرع عن النار فهو المبدأ الذي خلقت منه الملائكة.

### 4.3.3 - أسطورة نار الحرتين وخالد بن سنان العنسي:

من أقدم المصادر التي ذكرت هذه النار التي تخرج عن النيران العادية المألوفة ابن الكلبي والجاحظ في كتاب الحيوان، وهو يسرد القصة منها إلى أن المتكلمين لا يؤمنون بها أي أنها

(7) النويري نهاية الأرب ج 1 ص 103.

(8) انظر وهب بن منبه: كتاب التيجان (بيت رثام) ص 296 - 297.

وأخبار عبيد بن شريف ص 481 نذكر أيضاً نار الإله فرح. ويقول ابن قتيبة إن المجوسية كانت في تميم عن ابن قتيبة: كتاب المعارف ص 299 والألوسي بلوغ الأرب ج 2 ص 233 ومحمود سليم الحوت ص 117.

(8) الأزرقي أخبار مكة ج 2 ص 190 ويذكر أبو الوليد الأزرقي رواية تفيد أن بعضهم رأى النبي «في حجته وقد دفع من عرفة إلى جمع والنار توقد بالمزدلفة وهو يؤمها حتى نزل قريباً منها»: المصدر السابق ص 190.

(9) الطبري ج 1 ص 28 ط بولاق.



من باب الخرافات والأساطير رغم أنها قد تكون حادثة تاريخية تضخمت بفعل تناقلها فاحتفظت بها الذاكرة الجماعية في صورتها تلك. وتتعلق برجل اسمه خالد بن سنان العبسي ويعلمه بعضهم نبياً، من آياته أو معجزاته قصة نار ظهرت ببلاد العرب بالبادية بالحجاز بين مكة والمدينة يقال إنها كانت تخرج من بشر أو من شعب في شق جبل كأنها عتق الإبل فتأتي على ما حولها وتعود إلى منطلقها وإن خالداً نازها وغلبها بعصاه. فقد روي عن ابن الكلبي أنه قال عنها:

«كان يخرج منها عتق فيسبح مسافة ثلاثة أو أربعة أميال لا تمر بشيء إلا أحرقته. وإن خالد بن سنان أخذ من كل بطن من بني عبس رجلاً فخرج بهم نحوها ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها وقد خرج منها عتق كأنه بعير فأحاط بهم. فقالوا: هلك والله أشياخ بني عبس آخر الدهر.

فقال خالد: كلا. وجعل يضرب ذلك العتق بالدرة ويقول بدأ بدأ كل هدي لله يؤدي أنا عبدالله خالد بن سنان. فما زال يضربه حتى رجع وهو يتبعه والقوم معه كأنه ثعبان يتملك حجارة الحرة حتى انتهى إلى قلب فانساب فيه وتقدم عليه فمكت طويلاً. فقال ابن عم لخالد يقال له عروة بن شب: لا أرى خالداً يخرج إليكم أبداً. فخرج ينظف عرقاً وهو يقول: زعم ابن راعية المعزى أني لا أخرج. فقيل لهم بنو راعية المعزى إلى الآن. وفي هذه النار يقول الشاعر:

كَنَسَارِ الْحَرَّتَيْنِ لَهَا زَفِيرٌ      نَصُمُ مَسَامِيعِ الرَّجُلِ السَّمِيعِ<sup>(10)</sup>

وفي كتاب الحيوان رواية أطول فيها مزيد من الجزئيات والتفاصيل والتضخيمات الأسطورية لا سيما في القسم الأخير من القصة بعد سيطرته على النار وموته.

«نار خالد بن سنان أحد بني مخزوم من بني قطيعة بن عبس ولم يكن في بني إسماعيل نبي قبله. وهو الذي أطفأ الله به نار الحرتين وكانت ببلاد عبس. فإذا كان الليل فهي نار تسطع في السماء وكانت طييء تنفث به إبلها من مسيرة ثلاث.

(10) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 113 والحرة أرض ذات حجارة نخرة سود. والحرتان هما حرة ليل لبني مرة وحرة النار لنظفان. وأما حرة ليل فهي من وراء وادي القرى من جهة المدينة وحرة النار قريبة من حرة ليل قرب المدينة عن معجم البلدان لياقوت. وانظر أيضاً: الثعالي ثمار القلوب ص 456 وصبح الأعشى ج 1 ص 409.

وربما ندرت منها العُتق فتأتي على كل شيء فتحرقه. وإذا كان النهار فلأنما هي دخان يفور. فبعث الله خالد بن سنان فاحتقر لها بئراً ثم أدخلها فيها والناس ينظرون ثم اقتحم فيها حتى غيبتها وسمع بعض القوم: هلك الرجل فقال خالد بن سنان: كذب ابن راعية المعزى لأخرجن منها وجيبي يندى.

فلما حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا مت ثم دفتُموني فأحضروني بعد ثلاث فإنكم ترون عيراً أبتر يطوف بقبري. فإذا رأيتم ذلك فانبشوني فإني أخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة.

فاجتمعوا لذلك في اليوم الثالث. فلما رأوا المير وذهبوا ينبشونه اختلفوا فصاروا فرقتين وابنه عبدالله في الفرقة التي أبت أن تنبشه وهو يقول: لا أفعل إني إذن أدعى ابن المنبوش فتركوه.

ويعلق الجاحظ على هذه الأسطورة بقوله «المتكلمون لا يؤمنون بهذا ويزعمون أن خالداً هذا كان أعرابياً وبرزياً من أهل شرج وناصرة ولم يبعث الله نبياً قط من الأعراب ولا من الفدادين أهل الوبر وإنما يبعثهم من أهل القرى وسكان المدن»<sup>(11)</sup>.

وفي روايات متأخرة تنضاف إلى القصة عناصر أخرى لا سيما في القسم الأخير منها فلماذا مغالبة خالد للنار لتشمل على أعمال عدة ذات دلالة أسطورية لأنها تتعلق بالجن<sup>(12)</sup>.

ذلك أن خالداً يقوم بجملة من الأعمال تفيد نوعاً من العلاقة مع الكون ورؤية له.

1 - فهو يخط لقومه خطاً في الأرض لا يعلونه وهذا من الأعمال الرمزية ومعناها أن النار رمز لقوى غيبية أو لكائنات لا منظورة - كالجن - والمعتقد أنهم مجبولون من النار وأن صراعه مع النار هو صراع معها. أما رسم الخط فمعناه رسم حدود لمنطقة معزولة من تأثيرهم وهذا الفعل الذي أتاه خالد يفيد أنه كاهن أو نبي ظهر فيها يسمى بالفترة - بين المسيحية والإسلام - وهو ما تذكره بعض الأخبار وما كذبه الجاحظ<sup>(13)</sup>.

2 - ويطلب منهم ألا يذكروا اسمه وإلا هلك. ولذكر الاسم كما هو معلوم علاقة بالسحر لأن الفكر الأسطوري يقوم على أن الجزء يمكن أن يقوم مقام الكل فيكون التأثير في الإنسان

(11) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 5 ص 276 - 278 ما إن لميس: معجم البلدان مادة وناصرة.

(12) هو موضوع الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامئية.

(13) انظر أسفله: الكون الأسطوري. القضاء الأسطوري.

ممكناً بمجرد معرفة اسمه، وليس هذا بالغريب إذا تذكرنا دور الكلمة في أساطير الخلق وأنها بمثابة العمل والفعل.

3- بعد أن ألبأ النار إلى بثر في وسط الحرة انحدر فيها فإذا فيها كلاب. والكلاب ولا سيما السود منها، كما رأينا في أسطورة الزهرة والمرأة التي ذهبت إلى بابل على كلب أسود مع المرأة العجوز طمعاً في مقابلة زوجها، هي من الجن في بعض المعتقدات عند العرب مثلما هي واسطة بين العالم الأرضي وعالم ما تحت الأرض.

«روى ابن أبي شيبة في خبر من طرق ملخصة أنه كان بأرض الحجاز نار يقال لها نار الحدثنان في حرة بأرض بني عبس تعشي الإبل بضوئها من مسيرة ثمانى ليال وربما خرج منها العنق وذهب في الأرض فلا يبقى شيئاً إلا أكله ثم يرجع حتى يعود إلى مكانه».

وجعل يضرب النار ويقول: «بدأ بدأ كل هدى الله مؤدى» حتى عادت من حيث جاءت وخرج يتبعها حتى ألبأها في بثر في وسط الحرة منها تخرج النار فانحدر فيها خالد وفي يده حرة فإذا هو بكلاب تحتها فرضهن بالحجارة وضرب النار حتى أطفأها الله على يده ومعهم ابن عم لهم فجعل يقول هلك خالد. فخرج وعليه بردان ينطفان من العرق وهو يقول: كذب ابن راعية المعزى لأخرجن منها وثيابي تندى فسُمي بنو ذلك الرجل ببني راعية المعزى إلى اليوم»<sup>(12)</sup>.

وعلى هذا فإن النار في الرمزية الأسطورية قرينة الكلب والجن والعالم السفلي وتمثل بطولته خالد بن سنان العبسي في انتصاره عليها. إن أسطورة خالد بن سنان العبسي أسطورة مضادة لأسطورة برومثيروس الذي سرق النار من الآلهة وهذا طبيعي لأن بلاد العرب بلاد الحر لا بلاد البرد والثلوج ولهذا كان ما يناسب الدفء عندهم في تعابيرنا هو إما «قوة العين» أو «ما يثلج الصدر» أو برد اليقين.

4.3- الأساطير ذات الصلة بالهواء والرياح

«فَإِذَا سَوِيَّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقُفُّوا لَهُ سَلْجِدِينَ»

(سورة الحجر آية 29)

«وَأَمَّا غَدَاةُ فَالْمُكُوا بَرِيحٍ تَرْصِفُ غَيْبَةً»

(سورة الحاقة آية 6)

الهواء رابع الأركان أو الاستقصات في مصطلحات الفلاسفة وأحد عناصر الطبيعة التي

(12) الديار بكرى: تاريخ الخميس ج 1 ص 199.

لها دورها في أساطير الخلق وتصورات الكون ذات الطابع الأسطوري ومختلف القوى الفاعلة فيه بتأثيره الذي فرض نفسه على تخيلة البشر نفساً هو نسمة الحياة ونسيماً رخاء تذلل لبعض البشر مثل سليمان وفي القرنين، فتكون طوع يمينهم أو تكون ريحاً عقيماً صرصراً لا تبقى ولا تذر.

### 1.4.3 - الرياح الأربع وجهات الكون الأربع :

صنف العرب الرياح قديماً حسب مصدر هبوبها وبه تسمى . فالجنوب : هي التي تهب من جهة الجنوب وهي ربح تجمع السحاب وقيل الخيل<sup>(13)</sup> أما الشمال فتهب من جهة الشمال وهي باردة يابسة ويقال لها ربح الشمال أما الضبا وتسمى أيضاً القبول والمضاربع فهي ربح رخاء تأتي من ناحية الشرق إذا هبت على الأبدان العلية أنعشتها، وتهب عند السحر . أما الدبور وتسمى أيضاً العاصف والصرصر والعقيم فهي ربح لا ماء معها تهدم البناء وتقلع الأشجار<sup>(14)</sup> . وتوجد أربع رياح أخرى تدعى بالنكباء لأنها تُنكب عن إحدى الجهات المذكورة فيكون جملة عدد الرياح ثمانية .

### 2.4.3 - الرياح في أساطير الخلق والأصول :

فالريح أو روح الإله هي النفس الحي الذي نفخه البارئ بعد خلق الإنسان من الصلصال . ومن المعتقدات الأسطورية القديمة لدى العرب وغيرهم من الشعوب . إن ربح الجنوب من الرياح اللواقع<sup>(15)</sup> .

ومن ربح الجنوب المعدودة من اللواقع خلقت الخيل في أسطورة بديدة منوالها أسطورة الخليفة ومخاطبة البارئ للريح طالباً إياها أن تجتمع على غرار مخاطبته الملائكة عند خلق آدم .

وحدثنا أبو عبدالله عقيل الأنصاري بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال :

(13) انظر أسفله علاقة ربح الجنوب بخلق الخيل في فصل أساطير الحيوان .

(14) انظر تعريفها في فقه اللغة وأسرار العربية لأبي منصور الثعالبي ص 291 وما بعدها . والكسائي : قصص الأنبياء ص 285 . وابن عباس الخنفي : بذائع الزهور ط. تونس ص 7 .

(15) عن الجاحظ أن من الأحمر (ج حمار) من سفاده الريح - كتاب الحيوان ج 7 ص 244 . أحمد ديب شعيو : سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب ص 43 وما بعدها . الفكر العربي المعاصر عدد 52/ 1988 - 53 .

قال رسول الله ﷺ: «لما أراد الله تعالى أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب إني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأولياتي ومذلة لأعدائي وجمالاً لأهل طاعتي، فقالت الريح: إلهي وسيدي ومولاي إني مطيعة.

فقبض منها قبضة فخلق فرساً وقال له: خلقتك عربياً وجعلتك الخير معقوداً بتأصيتك والغنائم مجموعة على ظهرك وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح فأنت للطلب وأنت للهرب وسأجعل على ظهرك رجالاً يسبحونني ويحمدونني ويكبرونني فتسبحني إذا سبحوا وتهللي إذا هللوا وتكبرني إذا كبروا»<sup>(16)</sup>.

### 3.4.3 - الريح في أساطير الدمار الشامل:

تُعدُّ قبيلة عاد من العرب البائدة وتنسب إلى عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح أي أنها تنزل في زمن قريب من زمن الخليفة. ويذكر الإخباريون أن منزلهم اليمن بالشحر بالاحقاف ما بين عُمان إلى حضرموت في موضع يقال له رمل عالج. وينسبون اليهم القوة والشدة وعظم القامة حتى أن الواحد منهم كان طوله سبعين ذراعاً أو ثمانين وهم الذين أهلكوا في قصص القرآن بريح صرصر عاتية<sup>(17)</sup>.

قال محمد بن إسحق والسدي: «بعث الله على عاد الريح العقيم فلما دنت منهم نظروا إلى الإبل والرجال تطير بهم الريح بين السماء والأرض فتبادروا البيوت فلما دخلوها دخلت عليهم الريح فأخرجتهم منها فهلكوا. فلما أهلكهم الله تعالى أرسل عليهم طيوراً سوداً لتلقيهم في البحر فألقتهم فيه»<sup>(18)</sup>.

### 4.4.3 - الريح في أساطير النبي سليمان وذو القرنين.

والريح في أساطير النبي سليمان أو التي تجري مجراها مثل أسطورة ذي القرنين قوة خارقة. فهي بديل من الفرس أو من الجن مسخرة بين يديه؛ من ذلك أن سليمان كان «إذا أراد أن يركب الريح دعا بالآرياح الأربعة (كذا) الشمال والجنوب والصبأ والدبور ثم يسط بساطه عليها وهو من السندس باطنه أحمر وظاهره أخضر أهده الله له من الجنة لا يعلم طوله وعرضه إلا الله. وقيل كان طوله ستائة وستين ذراعاً ثم يجلس على كرسيه والكرسي

(16) الثعلبي: عرائس المجالس. ص 269 وما بعدها.

(17) الثعلبي: عرائس المجالس ص 53.

(18) الثعلبي: عرائس المجالس ص 55.

على دُرُونُوك (ضرب من الطَّنَافس) من الجنة، وتركب العلماء معه.

فكانت الريح تحمله والطير تظله وزمام الريح بيده كما يمسك الرجل زمام فرسه فتغدي على مسيرة شهر وتعشي على مسافة شهر<sup>(19)</sup>.

ومن ذلك أن الصعب ذا القرنين يرى رؤيا تلعب فيها الريح دوراً يذكرنا بالنبي سليمان إذ تحشر له الإنس والجن وتمثل بين يديه خاضعة طائعة.

وقال وهب: فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.

ثم أقبلت الوحوش من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.

ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلمت.

وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفت به.

ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.

قال: فأرسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الصبا إلى المغرب فهبت بهم إلى المغرب.

ثم أرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى عيني الأرض.

فلما ذهبت الإنس والجن وأمر البهائم والأنعام فذهبت بهم الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبوا في سبيل الإنس والجن.

ثم أمر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.

ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.

ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل<sup>(20)</sup>.

وتلتقي جميع هذه المعاني التي تتصل بالريح في الأحلام وفي المخيال عامة. فهي رمز القوة والسلطان ولكنها تدل على معنيين اثنين متناقضين. فهي تدل على الخصب والرزق والنصر والظفر والبشارات، إذا ساقطت السحاب مثقلاً بالمطر. وربما دلت على الجوائح والآفات إذا

(19) الكسائي: قصص الأنبياء ج 2 ص 285 ط إيزنبرغ والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 107.

(20) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83.

كانت دبوراً<sup>(21)</sup>. وتكاد الرياح في الأسطورة تستوي والخييل ولذلك يقال في الفرس السريع إنه يسابق الرياح أو هو خلق من الرياح<sup>(22)</sup>.

### 5.3. - الأساطير ذات الصلة بالشجر والنبات:

فيتبعه فيجيء به إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله. فيقول الملك خذ ثمرة من هذا الثمر فأكسرها. فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور. فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار فيكسرها. فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان. فتقول من أنت يا عبدالله؟ فيقول أنا فلان بن فلان. فتقول: إنني أمني بلفائلك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة.

(ابو العلاء المعري: رسالة الغفران ط 7 دار المعارف ص 288).

قد سلف أن رأينا أن الطقوس قد تكون الجانب «العملي» من الأسطورة إذا نظرنا إلى الأمور في صيرورتها واستحالتها وأن الأسطورة قد تكون وضعت لتفسير أصل طقس من الطقوس أو شعيرة من الشعائر وأن المعتقد من المعتقدات الأسطورية قد يمتح ويلاشي بصفته تلك إلا أنه يظل حياً في بعض العادات والتقاليد الطقوسية ومن خلال بعض الاستعمالات اللغوية ومختلف أوجه المجاز في الأدب.

وبناء على ما تقدم واستناداً إلى ما وصلنا من أخبار تتعلق بالشجر يمكن القول إن العرب كانوا يقدسون الأشجار وأن قد كانت لهم معتقدات أسطورية تتعلق ببعض الأنواع منها ولا سيما العُشْر والطلع والسُمُر<sup>(23)</sup>.

إن أصحاب السير والأخبار قد حفظوا لنا روايات عن «ذات أنواط» وهي شجرة خضراء عظيمة كانت قريباً من مكة وعن «نخلة نجران» وعن «سروة بسط» التي عضدها المتوكل فكان ذلك إيذاناً بتعجيل هلاكه فيها يزعمون<sup>(24)</sup>. وهي أخبار يمكن أن نرقى منها صُعداً إلى

(21) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 268.

(22) انظر أساطير الحيوان أسفله وكيف تفتن صورة الفرس في الخيال والأسطورة بالماء والريح.

(23) الطلع واحدها طلحة والعُشْر واحدها عُشْرَة والسُمُر واحدها سُمُرَة وكلها شجر عظام من شجر العطاء (انظر لسان العرب مادة طلع وعشر وسم).

(24) ذات أنواط مذكورة ضمن «غزوة حنين» سنة ثمان بعد الفتح وهي التي طلب فيها بعض المسلمين من النبي أن يجعل لهم ذات أنواط مثلاً لقریش. انظر مثلاً سيرة ابن هشام ج 4 ص 70. والأزرقی: أخبار مكة ج 1 ص 130 ومعجم البلدان ج 1 ص 260. مادة أنواط. وعن نخلة نجران انظر سيرة ابن هشام ج 1 ص 34 وياقوت الحموي: معجم البلدان ج 8 ص 260 مادة نجران. وعن «سروة بسط» انظر الثعالبي: ثمار القلوب ص 590 - 591.

المهود السحيقة التي لا شك أن العرب كانوا يقدسون فيها الشجر شأنهم في ذلك شأن عديد من الشعوب القديمة ولا جرم فالشجرة واقعا (نخلة أو زيتونة) أو رمزا (شجرة الحياة أو الخلد أو شجرة المعرفة أو شجرة اليقين) في أساطير الخليفة وسائر السياقات التي ترد فيها محملة بدلالات عدة منشؤها إما الشجرة عامة وما تفيده من المعاني أو كل شجرة بعينها وما لها من رمزية.

### 1.5.3 - الأشجار المقدسة عند العرب:

كانت للعرب أشجار مقدسة يعظمونها ويخصونها بجملة من الأعيال الطقوسية منها احتفاؤهم بها في مواسم معلومة وتعليق الأثواب والأسلحة والحلي عليها والذبح عندها. وقد تكون المرحلة التي وصلتنا عنها بعض تلك الأخبار متأخرة إلا أنها تضي بتغلغل تقديس الأشجار عند العرب قبل الإسلام بما أن بعض الشعائر المتصلة بها ظلت حتى أيامنا هذه<sup>(25)</sup>. ولا بد أن ذلك التقديس ليس متجهاً إلى الشجرة بصفاتها مظهراً من مظاهر الطبيعة كما قلنا ذلك في شأن الحجارة والجبال ولكن إلى ما تدل عليه وترمز إليه. ومن الأشجار الشهيرة:

#### 1.1.5.3 ذات وأنواط / سدر:

لقد عرّفوها بأنها «شجرة عظيمة خضراء»<sup>(26)</sup> وذكرنا اسمها المركب المبدوء بذات بأسماء بعض معبودات العرب الجاهليين مثل ذات حنين وذات بعدن (أي الشمس) ولذلك فإن النبي لما قال له أبو واقد الليثي وهو الحارث بن مالك في غزوة حنين مع جماعة من المسلمين: «يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط». كما هم (أي قريش) ذات أنواط أنكر ذلك وكبر وشبه قوله ذاك بقول قوم موسى لموسى اجعل لنا إلهاً كما هم آلهة<sup>(27)</sup>. وكان العرب يأتونها قبل الإسلام كل سنة تعظيماً لها فيعلقون عليها اسلحتهم ويذبحون عندها وكانوا إذا حجوا علقوا عليها أرديتهم ودخلوا الحرم بدون أردية<sup>(28)</sup>.

(25) محمود سليم الحوت ص 111 ويشير إلى مكانة الأشجار عند السريان ولا سيما في بلاد اليونان [ومصدره في ذلك روبرتسن سميث: أديان الساميين ص 186 - 191].

(26) سيرة ابن هشام ج 4 ص 70. والأزرقى أخبار مكة ج 1 ص 130.

(27) المرجع السابق ص 130.

(28) انظر معجم البلدان ج 1 مادة أنواط.



### 2.1.5.3 «نخلة نجران»:

ومن مظاهر تقديس النخلة قديماً «نخلة نجران» و«كان أهل نجران - حسب ابن هشام صاحب السيرة» - يعبدون نخلة طويلة بين أظهرهم لها عيد في كل سنة وإذا كان ذلك العيد علقوا عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلوا النساء ثم خرجوا إليها فحكفوا عليها يوماً»<sup>(29)</sup> وتتميز النخلة كما هو معلوم بخضرتها الزاهية الدائمة لأن أوراقها لا تسقط البتة ولذلك شبهوها في الإسلام بالمسلم في حديث مأثور عن عبدالله بن معمر<sup>(30)</sup>.

### 3.1.5. النخل مثوى العزى:

والنخلة شجرة إلا أنها محل الإله ومزله ولذلك تفيد بعض الأخبار أن العزى كانت بواد من نخلة الشامية يقال له حراض حمت لها قريش منه شيعاً وأنها كانت تحصنها بالزيارة والهدية دون غيرها وأن ظالم بن أسعد المُرِّي الذي ينسبون إليه اغتازها لأول مرة قد بنى عليها بيتاً وأن صنمها كان أعظم الأصنام عند قريش<sup>(31)</sup>.

والعزى في القصة الأسطورية التي تُروى عن هدم خالد بن الوليد إياها «شيطانة تأتي ثلاث سمرات ببطن نخلة»<sup>(32)</sup>. وإذن فيمكن القول إن العزى مسكن الآلهة وكانت تتوحد وصنمها والسمرات الثلاث فضلاً عن أنها المرأة الحبشية التي خرجت منها نافذة شعرها. ولذلك لم يتم القضاء عليها إلا بعرض السمرات الثلاث.

يقول ابن الكلبي: «كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سَمَرَات ببطن نخلة. فلما افتتح النبي ﷺ مكة بعث خالد بن الوليد وقال له: إيت بطن نخلة فإنك تجد ثلاث سمرات فاعضد الأولى! فأتاها فعضدها. فلما جاء إليه عليه السلام، قال: هل رأيت شيئاً؟ قال: لا. قال: فاعضد الثانية! فأتاها فعضدها. ثم أتى النبي عليه السلام فقال: هل رأيت شيئاً قال: لا. قال: فاعضد الثالثة! فأتاها فإذا هو بحبشية نافذة شعرها واضعة يديها عل

(29) سيرة ابن هشام ج 1 ص 34.

(30) قال رسول الله ﷺ إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم فحذثوني ما هي؟ قال عبدالله: فوقع الناس في شجر البواقي ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت. ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله؟ فقال هي النخلة. والنوري: نهاية الأرب ج 11 ص 170.

(31) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 18 - 17 و 25 - 26 - 27.

(32) ابن الكلبي: المصدر السابق ص 25 - 26.

عاتها تصرف بانباها وخلفها دبية بن حرمي الشيباني ثم السلمي وكان سادها . فلما نظر إلى خالد قال : [طويل]

أعزاء شُدِّي شُدَّة لا تَكْذِبِي      على خالد أَلْقِي الخمارَ وَشَمَّرِي!  
فإنكِ إلَّا تَقْتُلِي اليومَ خالداً      تَبُوئِي بِذُلِّ عاجِلٍ وَتَنْصَرِي

فقال خالد : [رجز]

يا عزُّ كُفْرانِكِ لا سُبْحانَكِ !      إني رأيتُ اللهَ قَدْ أَهانَكَ

ثم ضربها ففلق رأسها فإذا هي حُمة . ثم عضد الشجرة وقتل ذُبَّية السادن ثم أتى النبي ﷺ فأخبره .

### 4.1.5.3 - العباء مثنوى «ذي الخلصة» :

الخلصة أو ذو الخلصة من أصنام العرب المشهورة وكان مروة بيضاء عليها كهية التاج وكانت على ما يقول الرواة بنبالة بين مكة واليمن . وقد استقسم عندها أحدهم وكان أبوه قُتل فخرج الناهي فابى أن ياتمر بأمره وخرج يطلب ذحله وهو القائل : [رجز]

لَوْ كُنْتُ يا ذا الخُلَص المَوْتورا      مثلي وكان شَيْخُكَ المَقْبورا  
لَمْ تَنْهَ عَنْ قَتْلِ العداءِ زُورا<sup>(33)</sup>

غير أن ذا الخلصة أيضاً بنيان مبني لعله أشبه بالبيت العتيق مضاهاة له ، وشجرة أرطى بجانب البيت المذكور تسمى العباء<sup>(43)</sup> والخلصة عند الأزرقي مؤنثة لا كما رأينا آنفاً في الرجز السابق وكانوا يفعلون معها ما رأيناهم يفعلون مع ذات أنواط : فقد «كانوا يلبسونها القلائد ويهدون إليها الشعر والحنطة ويصبون عليها اللبن ويذبحون لها ويعلقون عليها بيض النعام»<sup>(35)</sup> .

ونستنتج مما سبق اشتراك الصخرة البيضاء وشجرة الأرطى في التسمية وفي الجنس (إذا ما

(33) ابن الكلبي : كتاب الأصنام ص 34 وما بعدها .

وهب بن منبه : التيجان في ملوك حير ص 252 ونسب الشعر إلى أبي ذؤيب الهذلي . وبعضهم ينسبه إلى امرئ القيس بن حجر . وانظر ياقوت الحموي : معجم البلدان ج 3 ص 475 .

(34) الأزرقي : أخبار مكة . تملیقات المحقق لطبعة دار الأندلس رشدي الصالح ملحق ص 385 .

(35) المصدر السابق .

اعتبرنا ما يهدى إليها) فهل هو مجرد اتفاق أم تراه يدل على تراكب بين ظاهرتين تعودان إلى أطوار سابقة كان العرب فيها يقصدون الحجارة والأشجار؟ كما نستنتج أنهم كانوا يعاملونها معاملة المرأة من جهة (القلائد) ويهدون إليها ما تنبت الأرض وما يتجه الحيوان رموزاً تدل على الخصب والنماء تيمناً وتبركاً. وتقديس العرب للشجر والنبات عموماً ليس بالأمر الغريب سواء اعتبرنا أنهم من الساميين وكانت النخلة شجرتهم المقدسة في مصر وبابل وفينيقيا والجزيرة<sup>(36)</sup>، أو اعتبرنا الإطار الطبيعي الذي فيه كانوا يتحركون. ولا غرابة فقد كانت الشجرة بالنسبة إليهم صنواً للحياة سواء نظرنا إلى الشجرة من حيث هي كائن واقعي أو من حيث هي رمز حي.

فمن النخلة النمر طعماً سائغاً وذخراً أو علة للسفر والنبذ نشوة وانفتاحاً على عالم لا يكدر صفوه الموت، فلا غرو أن كانت شجرة عشتروت المقدسة (وهي آلهة الخصب والجنس). وفي ظلها أو في ظل سدره يتغيا البدوي من هجير الصحراء ورمضاتها. ولا بد أن خضرة السمر والطلح والعشر والنخل وغيرها من الشجر والنبات كانت تستلفت الانتباه بجذورها الضاربة في الأرض وقامتها المتصبة شاذة وبأوراقها الخضراء الزاهية التي لا تكاد تسقط في عالم سمته الأساسية المحل والجذب متصلة هكذا بالتراب والماء والهواء مرتفعة في عنان السماء. وإذا فهي رمز التجدد والشباب الحي ونسج الحياة التي لا ينضب معينها<sup>(37)</sup> حتى إنها لتكاد تمثل بالقياس إلى الإنسان كما رأينا آنفاً مع الجبال رمزاً للخلود فلم لا يقدسها العربي - والشاعر العربي حديثاً يصفها بأنها أرض عربية - ولماذا لا يراها عملاً ينزل فيه الإله بل كيف لا تكون حتى ضمن تصوره في ظل الإسلام لـ «سدره المنتهى» أو «شجرة طوى» في الجنة<sup>(38)</sup>؟ وكيف لا تكون في أساطير البدايات من أول ما خلقه الباري؟.

(36) شوقي عبد الحكيم: معجم أساطير وفولكلور العالم العربي ص 665 - 667.

(37) لمزيد التوسع في فهم الشجرة وما ترمز إليه انظر خاصة: ميرسيا إلياد ويعمل لها سبعة ممان أو تأويلات أساسية في كتابه P231 - 238 Traité d'histoire des Religions و Jean Chevalier et Alain Gheerbrant معجم الرموز (بالفرنسية) ط 1988 ص 62 - 68. (مقال شجرة) وص 579 مقال (كتاب).

(38) ذكر في صفحتها أنها: «في الجنة أصلها في قصر النبي ﷺ ولما في كل قصر غصن كالشمس في الدنيا، لها في كل دار ضوء. وفي خبر عن النبي ﷺ أن بطحاءها ياقوت أحمر وترابها مسك أذفر ووحلها عنبر أشهب وكتبانها كافور ويسرها زمرد أخضر وأفناؤها سندس وإستبرق وزهرتها رباط صفر وورقها برود خضر وثياريها حلل حر وصنوها زنجبيل وعسل وعشبا زعفران مرتفع يتفجر من أصلها أنهار السلسيل والرحيق والعسل ولو سار راكب الجراد في ظلها مائة عام لم يقطعها. وكان الطاووس يسكنها عن الديار بكرى: تاريخ الخميس ج 1 ص 48.

إن هذه المعاني المتعددة التي للشجرة عامة ولمختلف أنواع النبات قد جعلت الشجرة بمثابة الأنموذج الأصلي تجسد في بعض الأساطير الإسلامية عن أصل بعض الأشجار والنبات وقصتها على وجه الأرض.

### 2.5.3. - الشجر والنبات في الأساطير:

تشارك جميع أساطير الشجر والنبات في أنها من أصل سهاوي هو النموذج الأول الذي أخذت منه ويتجلى الفكر الأسطوري ببعض مميزاته الخاصة. فالأشجار والنبات قد وجدت في زمن البدايات المقدسة وحسب منطق خاص وسببية من نوع خاص هي السببية كما في الفكر الأسطوري لا كما في الفكر العلمي أو التجريبي.

### 1.2.5.3 - أصل الخنطة والشعر:

في الرواية العربية الإسلامية عن أصل الخنطة والشعر علاقة بينهما وبين خلق آدم وحواء ومثال غريب: فكما أن حواء نشأت من آدم كذلك نشأ الشعر من الخنطة. وتتوزع الأدوار فيها بين آدم وحواء توزعاً يذكرنا بالشجرة المحرمة وتحريم الباري عليهما أن يمساها ومعصية حواء للأمر الإلهي. ومصادق ما قلناه الأسطورة التالية:

«إن جبريل - وعند بعضهم ميكائيل - أتى آدم عليه السلام بحفنة من الخنطة وقال: هذا الذي اخترته على جنة رب العالمين هو رزق لك ولولدك. فعمد آدم إلى قبضة منها وعمدت حواء إلى قبضة فقال آدم لحواء لا تزرعي فخالفته. فجاء الذي زرعت حواء شعيراً»<sup>(38)</sup>.

### 2.2.5.3 - أصل الطيب:

وأصل الطيب مثلاً وأن آدم عليه السلام أهبط إلى الأرض وعلى رأسه إكليل من شجر الجنة. فلما صار إلى الأرض ويس الإكليل تحات ورقه فنبت من ذلك السورق أنواع الطيب. بل يذهب بعضهم إلى أن أبا البشر لما علم الله مهبطه إلى الأرض جعل لا يمر بشجرة من شجر الجنة إلا أخذ غصناً من أغصانها فهبط إلى الأرض وتلك الأغصان معه فلما يس ورقها تحات فكان ذلك أصل الطيب»<sup>(39)</sup>. وتجسم هذه الأسطورة مثال الأنموذج السهاوي لما هو على وجه الأرض.

(38) الفزوي: عجائب المخلوقات ص 324 وانظر قبلها ص 317.

(39) الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 62. ورأينا أعلاه أن الطيب نبت من دموعه. انظر الإحالة ص 303.

### 3.2.5.3 - أصل الثمار :

وللثمار في الأساطير مصدر سبأوي . ولنا أسطورة تفصّل فيها الأنواع التي نزل بها آدم وهي بتفصيل علماء النبات أليقّ وهم أعلق .

«وقيل إن من الثمار التي زود الله عز وجل آدم حين أهبطه إلى الأرض ثلاثين نوعاً : عشرة منها في القشور وعشرة لها نوى وعشرة لا قشور لها ولا نوى . فأما التي في القشور منها فالجوز واللوز والفستق والبندق والخشخاش والبلوط والشاهبلوط والرانج والرمان والموز» .

«وأما التي لها نوى منها فالخوخ والمشمش والإجاص والرطب والغيراء والنبق والزعرور والعناب والمقل والشاهلوج .

وأما التي لا قشور لها ولا نوى فالتفاح والفرجل والكمثرى والعنب والتوت والتين والأترج والخرنوب والخيّار البطيخ»<sup>(40)</sup> .

### 4.2.5.3 - النخلة أخت آدم :

في حديث مشهور «أكرموا عماتكم النخل» وقد شرّحه بعضهم بأن النخلة خلقت من فضلة طينة آدم . ولا بد أن هذا الربط الثين بين النخلة والإنسان عامة والمسلم خاصة له سند يستند إليه . فالقزويني في كتابه ذي المنزّع العلمي يذكر أن النخلة شجرة مباركة لا توجد إلا ببلاد الإسلام ويعقد بينها وبين الإنسان مقارنة طريفة فيخلص إلى ما يلي : «إنها تشبه الإنسان من حيث استقامة قدها وطولها وامتياز ذكرها عن أنثاها واختصاصها باللقاح . ولو قطع رأسها هلكت ولطمعها رائحة المني ، ولها غلاف كالشيمة التي يكون الولد فيها والجُمار الذي على رأسها لو أصابه آفة هلكت النخلة كهية مخ الإنسان إذا أصابه آفة ، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان وعليها ليف كشعر يكون على الإنسان»<sup>(41)</sup> .

(40) المصدر السابق ص 63 - 64 . وانظر التنويري : نهاية الأرب ج 11 ص 4 - 5 . وتختلف الأصناف المودعة تحت كل جنس فإليها قشر الجوز واللوز والفستق والبلوط والشاهبلوط والصنوبر والنانج والرمان والخشخاش . والتي لثمرها نوى : الزيتون والرطب والمشمش والخوخ والإجاص والغيراء والنبق والعناب والخط والزعرور . وأما العشرة التي ليس لها قشر ولا نوى فهي نفسها لكن بدل الخيّار القثاء .

(41) انظر القزويني : عجائب المخلوقات ص 304 - 305 وفي الفتوحات المكية يذكر ابن عربي قصة خلق النخلة وأنه فضل من الطينة قدر السمسمه مد الله منه أرضاً واسعة الفضاء وهو تصور الصورية لما يسمونه «أرض الحقيقة» .

وخلاصة القول إن الشجرة واقعاً كانت أو رمزاً صورة حية من الوجود. فهي كالإنسان عالم صغير تجتمع فيه العناصر الأربعة من تربة وماء وهواء ويواسطتها يقتدحون النار. كما أنها بخضرتها الزاهية الدائمة رمز الحياة والتجدد والخلود ولذلك كان من أسماء الجنة الفردوس. ولا يخفى أن لورقة الشجرة صلة رمزية بالورقة التي عليها تكون الكتابة. بل إن «شجرة المنتهى» شجرة تحت العرش «إذا انقضي أجل العبد وبقي من عمره أربعون يوماً سقطت ورقته على عزرائيل فتسميه الملائكة ميتاً»<sup>(42)</sup>. وهنا يتصل الأول بالآخر أي تتصل الورقة بالشجرة والموت بالحياة مثلما تتصل الشجرة باللوح المحفوظ الذي خطت عليه مصائر العباد بيد القدرة الإلهية فإذا نحن دوماً إزاء المقدس والواحد ضمن حلقة التكوين بدءاً ونهاية وعوداً سرمدياً.

---

(42) دقائق الأخبار ص 7.

#### 4 - أساطير الحيوان:

##### 0.4 مقدمة: العرب القدامى والحيوان في المعيش والمكتوب:

إن علاقة العرب بالحيوان أليفة ووحشية وثيقة لارتباط حياتهم بحياة بعضها مصدراً للغذاء واليكن والدفاعة، ومطية وأداة تواصل وتبادل اجتماعي، يصدق هذا بالخصوص على الجمل والناقة والشاة (وبها تعرف المنزلة الاجتماعية ويحدد المهر والدية) كما يصدق على حيوانات أخرى قد تكون دونها أهمية في المعيش وفي الحياة الاقتصادية إلا أن لها قيمة لا تُنكر على الصعيد الفكري العقائدي وما يستند إليه من رمزية أسطورية، وما له من دور في تشكيل المعرفة والوعي وتحديد نظام القيم بصفة عامة.

فالحيوان - سواء كان من الدواب والأنعام أو من الطير والحشرات والهوم - حاضر في الواقع أو في ذهن أليفاً داجناً كالكلب والحصار والديك، ومطية ورفيقاً في السفر كالناقة والفرس، أو وحشياً في قُلل الجبال مستفرداً كالنسر والعقاب والوعل والظبي والثور الوحشي والأتان والحية والعقرب والوزغة والضب، يُرجى خيره فيطلب أو يخشى أذاه فيوسم بسمه القداسة وتكون له حرمة خاصة ومحرم صيده مثل غزلان مكة أو الانتفاع به مثل «البحيرة» و«السائبة» و«الوصيلة» و«الحامي» و«البليّة»<sup>(1)</sup>. ولقد انعكس ذلك كله في المقول كالأمثال ثم في المدونات على اختلافها مما يسمح لنا بتقصي صورة الحيوان والأساطير المتعلقة به ومدى دلالتها على عالم الانسان.

ويجد مطالع كتب الأنساب مثلاً أن العرب القدامى قد سمو أبناءهم بأسماء مشتقة من عالم الحيوان بجميع أصنافه ومختلف الدلالات التي تتعلق به فمن الطير القُطامي وهو الصقر واليعقوب وهو ذكر الحجل والهيثم وهو فرخ العقاب وعكرمة وهو الحمامة، ومن السباع عنبس وحيدرة وأسامة وهرثمة والضيغم وهو الأسد وأوس ونهشل وهو الذئب وثعلبة وكلثوم وهو الفيل، ومن الهوام حنش وجُنْدَب وفَرَّ وعلس - وهو القراد - ومازن وهو بيض النمل والأرقم - أي الحية - كما أنهم سموا يربوعاً وجَسْلاً وحُسَيْلاً وضبعاً وضباً مما حدا ببعضهم إلى القول بأن ذلك من بقايا الطوطمية عند العرب<sup>(2)</sup>.

(1) انظر تعريفها اسفله - واجمع مثلاً سيرة ابن هشام ج 1 ص 91 - 93 ط مصر 1936 والألومي: بلوغ الأرب ج 3 ص 34 - 39.

(2) الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 324 - 325 وج 3 ص 439 (ما يتضاد به من الأساءه) وج 8 ص 53 - 54 وانظر =

كما أطلقوا أسماء بعض الحيوانات على مواضع ودارات مثل دارة الذئب ودارة الغزال  
لبي حارثة بن ربيعة بن أبي بكر بن كلاب ودارة الجأب - وهو الحمار الغليظ - ودارة  
الكباشات ودارة الجدي ودارة الخنزير ودارة العجلة<sup>(3)</sup> أو على بعض المنازل في السماء وعلى  
النجوم مثل السرطان والفرقدين والجدي والسماك.

بل إن من العرب من عبد آله ذات أسماء وأشكال حيوانية مثل «نسر» و«يفوث» - وهو  
الأسد - وكانت تعبده في اليمن مذبح وحير، و«يعوق». واليعوب - وهو الفرس - وكانت  
تعبده همدان بقرية حيوان<sup>(4)</sup>.

ومنهم من قدس بعض الحيوانات في ذاتها أو في ظروف معلومة فخلفوا لنا من الأساطير  
والخرافات ما يؤكد متين العلاقة بين عالم الحيوان تشابهاً وغماتاً أو اتصالاً وتفاعلاً وتحولاً مثلما  
نجد ذلك في صميم كل أسطورة، ولنا في هذا السياق خبران طريضان أحدهما يروى عن قوم  
يقال لهم الضبعيون يقصدهم الضبع ويميزهم من غيرهم<sup>(5)</sup>. والثاني عن الجاحظ يقول فيه:  
«قلت مرة لعبيد الكلاعي وقد أظهر من حب الإبل وشغفه بها ما دعاني إلى أن قلت له:  
أبينها وبينكم قرابة؟

قال: نعم، خؤولة. إني والله ما أعني البخاتي ولكني أعني العرب التي هي أعرب.  
قلت له: مسحك الله تعالى بعيراً.

= «التقير» مادة نقر في لسان العرب. وفيه أنهم كانوا يسمون الأولاد باسم الحيوان ظناً منهم أنه يحفظهم من  
أعين الإنس والجن. وأدب الكاتب لابن قتيبة ص 56 - 61. وراجع النوسري. نهاية الأرب ج 2  
ص 276 - 362 الباب الرابع في الأنساب.

(3) انظر ياقوت الحموي. معجم البلدان ج 2/2 ط بريل ص 227 - 232.

(4) انظر بشأن يثوث ويعوق ونسر سيرة ابن هشام ج 1 ص 82 - 80 ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 13 و  
57 - 58. وص 63 واليعوب صنم لجذيلة طيء. وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أسد. فتبدلوا اليعوب بعده.  
قال عبيد:

فتبدلوا اليعوب بصد إلههم صَنَّا فَعَرَّوْا يَا خَدِيلَ وَأَعْيِزُوا

وعن سُوَاح راجع الأزرق: أخبار مكة: ج 1 ص 131 وفي كتاب أنساب الخليل لابن الكلبي ط دار الكتب  
المصرية - تحقيق أحمد زكي باشا «أن اليعوب في اللغة الفرس السريع الطويل والجواد السهل في عدوه». انظر  
هل سبيل المثال عبادة طيء للجمال الأسود وبني إيد للناقة وبني بكر لسبق. انظر في هذا الشأن وحل سبيل  
المثال كتاب الدميري: حياة الحيوان الكبرى والسهيلي الروض الأنف ج 2 ص 342 عن خان ص 80.  
والإصابة في معرفة الصحابة: ج 1 ص 55 رقم 2941 والبلاذري: فتح البلدان ص 107 ط عبدالله أنيس  
الطباع وعمر أنيس الطباع مؤسسة المعارف بيروت 1987 ويذكر أن قوماً بالبحرين - الأسبنيين - كانوا يعبدون  
الخليل. وأبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني ج 6 ص 47 وج 15 - ص 93 ط بولاق أخبار أبي ذؤاد الإريادي.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 65 عن عبد المعيد خان ص 69.



قال: الله لا يمسخ الإنسان على صورة كريم إنما يمسخه على صورة لئيم<sup>(6)</sup>.

وقد استمرت بعض تلك المعتقدات والتصورات الأسطورية ذات الصلة بالحيوان في ظل الإسلام مما يدل على مدى تغلغلها في عالم العرب ونظامهم الفكري فبقي بعضها في شكل عادات وممارسات نسيت أصولها ومبادئها وتسلسل جانب منها إلى بعض الخطابات التي تعتبر مؤسسة للحقيقة - وللأساطير كما رأينا في الفصل الأول تلك الوظيفة - لاتصالها بقصة الخليفة وبالطوفان وتفسير القرآن عامة إلا أنها أساطير أو تحمل سمات أسطورية أو صارت تعد من باب الخرافات والأكاذيب ذات الدلالات الرمزية ولكن لا شيء يدل على أنها لم تكن في وقت ما محل اعتقاد. كما بقيت منها رواسب في شكل ماضيات ضمن قوالب تعبيرية في الأدب عامة ولا سيما في الشعر والأمثال وما تقوم عليه من الصور والتشابه والاستعارات وسائر أفانين القول<sup>(7)</sup>.

ويفتقر الباحث في الأساطير ذات الصلة بعالم الحيوان مبدئياً إلى دراسة أعم تتناول علاقة العرب القدامى بالحيوان في المعيش والمكتوب والمجسم بالنقوش والتصاوير والألوان أي في مختلف ضروب الخطابات والمواقف مثل الأمثال والحكم الشعبية وفي الخطابات الإبداعية والشعرية منها بالخصوص حيث تكثر الصور المجازية وفي الموسوعات والكتب التي تعرض مادة علمية أو شبه علمية والتي لا تخلو من بعض الأساطير أو من بعض السمات الأسطورية. ولا شك أننا في حاجة إلى دراسة يتم النظر فيها إلى صورة كل حيوان بعينه وعلى حدة أو ضمن مجموعات وما له من دلالة في ذاته وفي نظام اللغة ثم ما له من رمزية خاصة في مختلف المواقف والسياقات.

(6) الجاحظ: الحيوان ج 4 ص 100.

(7) انظر الجاحظ - مناقشات حول الديك والغراب وحمامة سليمان - والمدهد. في كتاب الحيوان الجزء 4 ص 77. والثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 280 والثعالبي: ثمار القلوب ص 485 و:

Régis Blachère: Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des arabes à l'époque archaïque:

. In Arabica 1/1954 p.54

وانظر دراسة توفيق فهد:

Psychologie animale et comportement humain in Bulletin de la faculté de lettres de Strazbourg

Octobre 1969, p.19 - 45.

وهي دراسة لجميع الأمثال للميداني ومقاله:

Les présages par le corbeaux In ARABICA 1961 p.30 - 58 58.

وقد ارتأينا بعد النظر في المادة الأسطورية المتوفرة عن الحيوان وكثرتها أن ننظر إليها مثلما فعلنا مع أساطير الخلق وشذراتها ثم مع الكواكب ثم مع الأركان الأربعة من الطبيعة؛ أن نقرأها قراءة أولى «جدولية» واضعين الحيوان ضمن ثلاث منظومات كبرى هي الحيوانات الأليفة ثم الحيوانات الوحشية الأسطورية كالهامة والصدى والعنقاء أو الهجينة و«المسوخة» ففتين «قيمة» كل عنصر من العناصر - بالمعنى اللساني للكلمة قيمة - من حيث هو «دليل» في صلب اللغة أولاً ثم من حيث هو رمز أو يضطلع بوظيفة رمزية ضمن مختلف السياقات التي يرد ضمنها في الخطاب الأسطوري، حيث يمكن أن يصور لنا أصل ظهور ذلك الحيوان أو دوره في أساطير الخليفة أو صورة الإنسان مُسَقَّطَةً عليه عندما تصبح صورة الحيوان مجرد حكاية رمزية<sup>(8)</sup>. على أن نعلم بعد ذلك إلى قراءة ثانية نبحت فيها عن الدلالات الكلية الكامنة وراء مختلف المفردات الأسطورية المعروضة ولا سبيل إلى تبينها بطبيعة الحال متى اقتصرنا على تناول كل حيوان وما يتصل به من رمزية أسطورية خارج كل أشمل، منه يستمد الدلالة والمعنى. وبذلك نصل المفردات بمختلف ما يمكن أن تنتمي إليه من أصعدة. وستبين عندها الفكر الأسطوري الكامن وراء توليد مثل هذه التصورات ونتمكن من تنزيلها منزلتها من الصعيد الثقافي الاجتماعي العربي - وما طرأ ضمنه من تغيرات على هذه التصورات الأسطورية - ومن الصعيد الأنثروبولوجي العام الذي تشترك فيه كثير من الشعوب اشتراكها في رمزية بعض العناصر الطبيعية مثلما رأينا مثلاً مع الماء والجبل.

(8) ويحدد هنري موريه (HENRI MORIER) الحكاية الرمزية بقوله: «هي حكاية ذات طابع رمزي أو تلمحي. وهي في الكتابة تسلسل أفعال تضع على المسرح أشخاصاً، كائنات بشرية، أو حيوانية أو مجردات مشخصة، ويكون لصفاتهم وأزيائهم. لأفعالهم وحركاتهم دور الإشارات، فيتحركون في إطارين زمني ومكاني، دورها أيضاً دور رمزي. «عن صبحي البستاني»: «الدلالة المجازية في الحكاية الرمزية» - الفكر العربي المعاصر عدد 38 / آذار سنة 1986 ص 14 - 23.

Morier. «Dictionnaire de poétique et de rhétorique P.U.F p.65.

وانظر

Le Guern «Sémantique de la métaphore et de la métonymie LAROUSSE p.47

## 1.4 - الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الأليفة:

### 1.1.4 - الجمل والناقة في الأساطير:

قد جاء في الأثر «النهي عن الصلاة في أعطان الإبل لأنها خلقت من أعنان الشياطين» كما ورد «النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس حتى يتأتم طلوعها لأنها تطلع بين قرني شيطان» ومن شأن هذا المقال أنه يعتقد صلة ونسباً بين البعير والشمس والشيطان ويجمعها في حقل دلالي واحد. ولا شك أنه استند إلى رؤية أسطورية بقيت لنا منها بعض الشذرات وأن هذا الكلام الإسلامي إن هو إلا صدى لها.

وفعلًا فمن العرب من كان يزعم أن من الإبل ما هو وحشي يسكن أرض وبار، وهي من مواطن الجن<sup>(1)</sup>. إن تقدس الإبل، سفينة الصحراء وعنوان الصبر والجلد<sup>٧</sup> أمر لا شك فيه عند العرب القدامى قبل الإسلام وحسبنا على ذلك دليلاً أن قبيلة طيء كانت تعبد جملًا أسود<sup>(2)</sup> وتحريم الجمل والناقة «مائية» و «بحرية» وعدم انتفاع أصحابها بها وكذا شأنهم مع «الحامي» من فحول الإبل إذا خلف عشر إناث متتاليات ليس بينهم ذكر<sup>(3)</sup>.

وكذلك شأن البليّة (جمع بلايا) وهي ناقة تترك عند قبر الميت حتى تهلك عطشاً وجوعاً

(1) الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 154 - 155.

(2) انظر وفادة طيء إلى المدينة وفيهم زيد الحيل وكيف أن النبي أجابهم «إني غير لكم من المزي ولاها ومن الجمل الأسود الذي تعبدونه من دون الله مما حازت منا» نعمان الجارم: أعيان العرب ص 123. وأبو الفرج الأصفهاني: الأغاني: أخبار أبي دؤاد الأيادي. ويذكر نعمان الجارم أن عمرو بن حبيب الموصوف بلني الكبود أغار على بني بكر فأصاب سقياً كانوا يعبدونه فأراد إغاضتهم فنحره ويكله. المصدر السابق ص 124.

(3) يعرف ابن اسحاق السائبة والبحيرة الوصيلة والحامي التعريف التالي:  
السائبة والناقة إذا تابعت بين عشر أثاث ليس بينهما ذكر، سبيت فلم يركب ظهرها ولم يجرّ ويرها ولم يشرب لبنها إلا ضيف «سيرة ابن هاشم ج 1/ ص 91. وما نتجت بعدها من أنثى شقت أذنبا ونخل سيها ولم فعل بها ما قيل مع أمها وهي التي تسمى «البحيرة» أي المشقوقة أذنبا. أما الحامي فهو الفحل إذا نتج له عشر أثاث متتابعات ليس بينهما ذكر حي ظهره فلم يركب ولم يجرّ ويره ونخل في إبله يضرب فيها، لا يتنفع منه بفير ذلك».

ولكن ابن هشام يسوق تفسيراً آخر ألا أنه متأخر مروى عن يونس بن حبيب النحوي ويرى أن الأمر عند العرب على غير ذلك إلا الحامي. فالبحيرة هي «الناقة تشق أطنبا فلا يركب ظهرها ولا يجرّ ويرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف أو يتصلق بها ويحمل لأهنتهم. والسائبة هي التي ينذر الرجل أن يسبها أن يرى من مرضه أو أن أصاب أمراً يطلبه فإذا كان أسب ناقة من إبله أو جمل لبعضهم أهنهم فابت فرحت لا يتنفع بها. والوصيلة هي التي تلد أمها اثنين في كل بطن فيجعل صاحبها لآفته الإناث منها ولنفسه الذكور منها فتلد لها أمها ومعها ذكر في بطن فيقولون وصلت أخاها. فيسبب أخوها معها فلا يتنفع به. «ص 92 سيرة ابن هشام. وانظر بشأنها أيضاً كتاب المحبر لابن حبيب ص 330 - 331.

وقد ترك لنا عنها أصحاب المعاجم وكتب الأدب وصفاً دقيقاً رغم أن تأويلهم لا يشفي الغليل<sup>(4)</sup>.

ذلك أن «ناقة صالح» أو «ناقة الله» على سبيل المثال ناقة عظيمة مقدسة كانت آية لثمود أو دليلاً حتى يؤمنوا بما أتاهم به نبيهم صالح وكان عليهم أن يدعوها وشأنها لهم شرب يوم ولها شرب يوم فعقروها وسقّوها فحل بهم العذاب وأبيدوا عن بكرة أبيهم. وإذن فجوهر القصة يتمثل في وجود ناقة حرام وفي الاعتداء عليها وما ينجر عنه من تباب وهلاك لأن ثمود انتهكوا حرمتها<sup>(5)</sup>.

وبعد أفلا تكون لناقة البسوس التي ضرب بها المثل في الشؤم قيمة رمزية هي من بقايا تقديس الناقة عموماً. لقد كان رمي كليب ضرع ناقة البسوس حتى اختلط اللبن بالدم بسبب انتهاكها مقدساً مكانياً هو رمي كليب. وكانت فعلته انتهاكاً من كليب لمقدس آخر من المقدسات هو حرمة الجوار (لأن الناقة كانت في جوار جساس...) وكانت النهاية مصرع كليب. وهكذا فإن التعدي على ناقة النبي صالح ومصرع ناقة البسوس كانا ضرباً من انتهاك محرم أو مقدس ولكن الأمر لا يعني أن القصتين لا تنطويان على دلالات أخرى من نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية ربما فسرت لنا انقلاب رمزية الناقة والجمل في ظل الإسلام من دائرة المقدس إلى دائرة اللامقدس بل قد تكون هي التي أدت إلى اقترانها بالشيطان وبالجهل والتفارق كما شبه النيران الشمس والقمر بالشورين يُقذفان يوم القيامة في النار في ذلك الخبر المأثور عن كعب الأحبار والذي نفاه ابن عباس<sup>(6)</sup>. مثلما تدل على ذلك الآية الكريمة: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾<sup>(7)</sup>.

#### 2.1.4 - الخيل في الأساطير و/ الشمس / الرياح / الماء / المرأة:

رأينا عند استعراضنا للأساطير ذات الصلة بالكواكب أن الخيل رمز من رموز الشمس

(4) انظر: محمد عبد السلام: الموت في الشعر العربي حتى موفى القرن الثالث الهجري (بالفرنسية) وبيان الفرق بين العقيرة «وتعقر عند قبر الميت بينما تمك البلية جوعاً وعطشاً وكيف أنه لا يمكن اعتبارها هدية لأنها مطية المالك ولا اعتبارها ضحية أو قرباناً لأن معها لا يُراق عند قبر الميت ص - 102 - 103 - 104 - 105 - 109. والتفريق بين هذه الممارسة الطوقسية ودفن الميت ومعه سلاحه عند شعوب سامية أخرى. - المصدر نفسه ص 103.

(5) انظر الشعالي: ثمار القلوب ص 29 - 30.

(6) ابن سيرين: المصدر نفسه ص 221 و 228.

(7) سورة الفرقان الآية 44.

(8) [والإبل الحمراسية تنتج عن عربي وفالج وهي طوال الأعناق].

الالهة الربية «ذات حميم» و «ذات حمين» وتنسجم تلك الرمزية مع اقتران الحصان ومزاً بصورة المرأة وكان الحصان أو صورته تقدّم لها قرباناً. فما هي الأساطير المتعلقة بالخيول وما هي دلالاتها وضمن أية رمزية تندخل؟

#### 1.2.1.4 - أسطورة خلق الخيل من الريح :

وصلتنا عن خلق الخيل أسطورتان بديعتان يرفعهما بعضهما إلى النبي وينفي بعضهما أن تكونا من الأحاديث الصحيحة التي يعتد بها ومصدرهما علي بن أبي طالب من جهة وابن عباس من جهة أخرى وهما تشتركان في أن الخيل خلقت من ريح الجنوب. والنصان متقاربان تقارباً كبيراً إلا أن بينهما بعض الفوارق ذات الدلالة ونرجح أن الرواية التي تعزى إلى الإمام علي بن أبي طالب أقدم من التي تنسب إلى ابن عباس للأسباب التي سنحللها أسفله. ولتلاحظ منذ البداية أن كليهما تتخذ لها قصة خلق آدم نموذجاً ومنوالاً أسطورياً لتفسير أصل نشأة الخيل.

ولما أراد الله أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب: إني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأوليائي ومذلة على أعدائي وجمالاً لأهل طاعتي. فقالت الريح اخلق. فقبض منها قبضة فخلق فرساً.

فقال له: خلقتك عربياً وجعلت الخير معقوداً بناصيتك والغنائم مجموعة على ظهرك وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح فانت للطلب وأنت للهروب وسأجعل على ظهرك رجالاً يسبحوني ويحمدوني وهللوني تسبحن إذا سبحوا وتهللن إذا هللوا وتكررن إذا كبروا فقال رسول الله ﷺ: وما من تحميدة وتكبيرة يكبرها صاحبها فسمعه إلا فتجيبه بمثلها.

ثم قال: لما سمعت الملائكة صفة الفرس وعابنت خلقها قالت: رب نحن ملائكتك نسبحك ونحمدك فماذا لنا؟ فخلق الله لها خيلاً بلقاً كأعناق البخت.

فلما أرسل الله الفرس إلى الأرض واستوت قدماه على الأرض سهل. فقيل: بوركت من دابة أذل بصهيلك المشركين أذل به أعناقهم وأملأ به آذانهم وأرعب به قلوبهم.

فلما عرض الله على آدم كل شيء قال له: اختر من خلقي ما شئت فاختر الفرس. فقيل

له اخترت عزك وعز ولدك خالداً ما خلدوا وياقياً ما بقوا بركتي عليك وعليهم ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ومنهم»<sup>(1)</sup>.

#### 2.2.1.4 - أسطورة ثانية عن خلق الخيل من الريح :

أما الرواية الثانية فهي عن ابن عباس وتتميز عما سواها من الروايات التي تنسب إلى علي بن أبي طالب بأن عملية الخلق فيها قد تمت لا بيد الخالق مباشرة كما في الرواية الأولى وإنما بواسطة الملاك جبريل كما هو الشأن في بعض أساطير الخلق المتأخرة التي يستروح منها معنى التنزيه واجتناب التشبيه الذي نجده عند «الحشوية». وفي الأسطورة الثانية بعض التفاصيل التي ليست في الأولى مثل نعت الفرس بأنه كميث والمفاضلة بين الفرس والبراق ولا وجود لمثل هذه الجزئيات والتفاصيل إلا في نصوص متأخرة كما عند الكسائي<sup>(2)</sup>.

ولما أراد الله أن يخلق الخيل أوحى إلى ريح الجنوب أني خالق منك خلقاً فاجتمعي . فاجتمعت .

فأتى جبريل عليه السلام فقبض منها قبضة .

ثم قال الله عز وجل له : هذه قبضتي ثم خلق منها فرساً كميثاً وقال الله عز وجل خلقتك فرساً وجعلتك عربياً وفضلتك على سائر ما خلقت من البهائم بسعة الرزق والغنائم تقاد على ظهرك والخير معقود بناصيتك ثم أرسله فسهل . فقال جل وعلا : يا كميث بصهيلك أرهب المشركين وأملأ مسامعهم وأزلزل أقدامهم ثم وسمه بغرة وتحجيل .

فلما خلق الله تعالى آدم قال : يا آدم اختر أي الدابتين أحببت يعني الفرس أو البراق وهو على صورة البغل لا ذكر ولا أنثى . فقال يا جبريل اخترت أحسنها وجهاً وهو الفرس فقال الله تعالى له يا آدم اخترت عزك وعز أولادك باقياً ما بقوا وخالداً ما خلدوا»<sup>(3)</sup>.

إن أسطورة خلق الفرس من الريح من شأنها أن تجعل منه وسيلة وواسطة بين العالم الأرضي وعالم الطيور وذوات الأجنحة، وهي تنسجم في الخيال والأحلام مع معنى الارتفاع

(1) النويري - نهاية الأرب ج 9 ص 344 - 343 وقد اختار الثعلبي هذه الرواية في تفسيره والنص بلفظه في عرائس المجالس للثعلبي ص 269 - 270. قارن بقصة الإسراء. ويختار النبي اللين أي الفطرة.

(2) انظر أسفله الكسائي : قصص الأنبياء ص 33 - 34.

(3) الدميري : حياة الحيوان الكبرى : ج 1 ص 310 - 312. والنص بلفظه في مروج الذهب ج 2 ص 243 - 244 ط 1986. وانظر خلق الخيل وأول من ركبها في كتب النويري : نهاية الأرب ج 9 ص 343 - 344 - ص 345.

والارتقاء والتسامي ولذلك فلا عجب أن يخلق الفرس من ريح الجنوب رمز الرخاء لأنها في اعتقادهم من الرياح اللوواح وأن يتحد الفرس بالعربي في لحظة الخلق أو أن نجد الخيل - أو ما يحمل محلها كالبراق - مركوب أهل الجنة من أصحاب السعادة ومن الملائكة.

#### 3.2.1.4 - خيل تخرج من شجر الجنة:

بل إن بعض المأثورات تجعل الخيل تنبت من الأرض نباتاً متصفة كالبراق بأنها من فوات الجناح وبأنها من عالم غير هذا العالم عالم الكمال أو أنها واسطة إلى بلوغه.

«إن في الجنة شجرة يخرج من أعلاها حلل ومن أسفلها خيل بلق من ذهب مسرجة ملجمة بلجام من در وياقوت لا تروث ولا تبول. لها أجنحة خطوتها مد بصرها يركبها أهل الجنة فتطير بهم حيث شاؤوا»<sup>(4)</sup>.

#### 4.2.1.4 - «الميمون» فرس آدم المجنح وخلق من الطيب وكريم الحجارة:

وتفيدنا أسطورة أخرى جماع روايتها عن وهب بن منبه وكعب الأحبار أن الفرس خلق قبل آدم بخمسائة سنة من مادة أخرى غير الريح هي المطور في رواية والحجارة الكريمة في رواية أخرى. وهو فرس مجنح متكلم. وتتميز هذه الرواية بأن البراق فيها أفضل من الخيل لأنه مطية الأنبياء ولا سيما وهو مقترن في أذهان المسلمين بقصة الإسراء والمعراج بل فيها مقارنة بين الفرس والناقة مطية حواء مع مفاضلة واضحة بينهما وتمييز لآدم عليها. فآدم على فرسه سابق لها أما هي فعلى ناقة وراه.

«قال كعب الأحبار رضي الله عنه: خلق الله فرس آدم من الكافور والمسك والزعفران وليس في الجنة دابة بعد البراق أحسن من فرس آدم.

قال وهب بن منبه رضي الله عنه: فضل البراق على سائر دواب الجنة كفضل نبينا محمد ﷺ على غيره من الأنبياء. أما فرس آدم فإنه مخلوق من مسك الجنة ومزج بماء الحيوان عرفه من المرجان وناصيته من الياقوت وحوافره من الزبرجد.

فأقبل جبريل عليه السلام على رضوان ففتح رضوان أبواب الجنان ونادى أيها الفرس الميمون أقبل. فأقبل بالتسبيح والتقديس والتهليل حتى وقف بين يدي جبريل عليه السلام وقد أسرج بسرج من الزمرد والزبرجد وألجم بلجام من الياقوت وله أجنحة من أنواع

(4) الدميري: المرجع نفسه ج 1 ص 310 - 312.

الجواهر. فأقبل به جبريل عليه السلام حتى أوقفه بين يدي آدم فتعجب آدم من حسنه ثم استوى على ظهره وأخذ جبريل بركابه فقال الحمد لله الذي سخر لنا هذه الأشياء فقال الفرس من تحته أحسنت يا آدم لا ينبغي لأحد أن يركبني إلا أن يكون عبداً شكوراً. ونودي آدم قد أديت شكرأ ما أعطيت بقولك الحمد لله. قال: وأوتيت حوى (كذا) بناقة. قال الله لها كوني فكانت فاستوت عليها حوى فأدم على الفرس يسير إلى الجنة وحوى من ورائه على الناقة والملائكة عن اليمين والشمال ومن بين يديه ومن خلفه وقد اصطفت الكروبيون والروحانيون بحراهم وراياتهم حتى بلغوا باب الجنة. فأمرت الملائكة أن توقف يا آدم على باب الجنة<sup>(5)</sup>.

#### 5.2.1.4 - خيل الملائكة المجنحة :

وفي بعض الأخبار الماثورة أن الملائكة شاركت في بعض المعارك الإسلامية مثل غزوة بدر الكبرى راجية خيلاً. ومنها «حيزوم» فرس جبريل. فقد ذكر ابن إسحاق من حديث ابن عباس يحكي عن يوم بدر قال: «حدثني رجل من غفار قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أضعنا في جبل يشرف على بدر ونحن في الجبل إذ دنت منا سحابة فسمعنا فيها محممة الخيل فسمعت قائلاً يقول أقدم حيزوم، فأما ابن عمي فانكشف قناع قلبه فهات مكانه وأما أنا فكدت أن أهلك ثم تماسكت. ومن خيل الملائكة فرس جبريل المدعو «فرس الحياة». وسمي بفرس الحياة لأنه لا يصيب شيئاً إلا حيي، وبهذا المعنى يؤول بعضهم حكاية السامري في الآية الكريمة: ﴿فَقَبِضْتُ مِنْ أَمْرِ الرُّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي﴾ - (سورة طه الآية 96) وتقدير هذا الكلام عندهم: «فقبضت قبضة من تراب أثر حافر فرس الرسول يعني بالفرس فرس الحياة وهو فرس جبريل، ويعني بالرسول جبريل عليه السلام - لأن الله أرسله إلى الأرض فأخذ من موطن فرسه قبضة من تراب وألقى الله في نفسه أنه إذا جعلها على شيء موات صار حيواناً فألقاها على الحبل فصار عجلاً له خوار، فحمل السامري بني إسرائيل على عبادة ذلك العجل»<sup>(6)</sup>.

#### 6.2.1.4 - أسطورة خلق الخيل من الماء :

تتصل معظم الأساطير التي تحمل خلق الخيل من الماء بـ «قصة سليمان» ويمقطع منها

(5) الكاسي: قصص الأنبياء ص 33 - 34.

(6) عبدالله بن محمد بن جزي الكلبي الفرناطي: كتاب الخيل ص 93 - 94.



بالذات هو الذي نجده في تفسيرهم الآية الكريمة: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالصَّافِيَّاتِ الْجَبَابُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدَّهَا عَلَيَّ فَنَظِقُ وَسَحَابًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ - سورة ص الآية 31 وما بعدها. وقد ذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى من حيث معنى بعض الكلمات ومن حيث دلالة القصة برمتها. والذي ييمنا طبعاً في عملنا هذا هو الجانب الخيالي الإبداعي فيها وهو يتعلق بعنصرين من عناصر القصة هما أصل خيل سليمان وصفاتها من جهة ومآل الخيل ومعنى المسح بالسوق والأعناق من جهة أخرى.

وهنا تباينت الآراء حتى لتجد الرأي وضده لا خلافه فحسب فمنهم من يرى أن سليمان قد عقر تلك الخيل لأنها ألفتة عن ذكر ربه ومنهم من يترزه عن ذلك بأن النبي من الأنبياء لا يمكن أن يتوب عن ذنب بذنب أعظم منه<sup>(7)</sup> بل منهم من ينسب إلى علي بن أبي طالب وأن الله تعالى أمر الملائكة الموكلين بالشمس فركوها فصل سليمان العصر في وقتها<sup>(8)</sup>.

#### 7.2.1.4 - أساطير خيل سليمان الخضراء وخروجها من الماء

إن أصل خيل سليمان حسب بعض الروايات الأسطورية هو الماء. وليس هذا بالأمر الغريب ففي أساطير الخليقة أن ذلك الاستقص أصل كل شيء وفي بعضها أن أصل نشأة الكائنات من المحيطات كما هو الشأن عند السومريين والبابليين والمصريين والكنعانيين وغيرهم<sup>(9)</sup> ويتعرض أبو محمد بن هشام صاحب السيرة في كتاب التيجان إلى قصة النبي سليمان وخيله فإذا هي تتصل - لغاية تمجيدية لا يمكن أن تخفى على فطنة القارئ - بأهل اليمن وبأحد أبطالهم شبه الأسطوريين هو «ذو القرنين» يقول:

«لما نزل سليمان عدن ومصار من اليمن بعثاق الخيل من بقايا خيل الصعبد ذي القرنين

(7) الصافات الجباب هي الخيل القائحات على ثلاث قوائم، وقد أقامت الأخرى على طرف الحافر من يد أو رجل. والجباب السراع. وقال قتادة والسدي الخير الخيل. والمسح عند بعضهم هو التلطف إليها أو ضرب أعناقها (ابن عباس). وهو عقرها أو ضرب أعناقها (ابن هشام وقاتة والحسن والسدي وكعب ويرى الأخير أنه ظلم الخيل فسلبه الله ملكه أربعة عشر يوماً عندها. انظر روايات مختلفة في موسوعة النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 105 - 106. وانظر تأويلات أخرى للغاية من عرض الخيل تأهباً للجهاد في سبيل الله وهو عبادة - أو عقر الخيل كي يأكلها الناس وكان الزمان جماعة فعقرها تقريباً. وتوارت بالحجاب («دخلت الخيل في إصطبلاتها») فلما فرغ سليمان من الصلاة قال ردوها علي فطلق يمسح عليها بيده كرامة لها وعبة. وقيل إن المسح عليها كان وسمّاً في سوقها وأعناقها بوسم حبس في سبيل. عبدالله محمد بن جزي الكلبي الفرناطي. كتاب الخيل ص 95 - 96 وانظر: محمد بن السائب الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام ب ص 14.

(8) التلمبي: «مراثي المجالس» ص 260.

(9) انظر ضمن أساطير الخلق أوقيانوس وتيامات.

أخرجت إليه الخيل من البحر الخيل الخضر. فأعجبته وفتن بها فطلق مسحاً بالسوق والأعناق فأنسته التسييح والتهليل. فقال ليلوني أشكر أم أكفر فأمر بالخيال الخضر فعقرت. فزعموا أنها ردت إلى البحر...<sup>(10)</sup> وتكمل الحلقة هكذا عوداً على بدء من البحر إلى البحر.

وفي روايات أخرى نجد تنوعات أخرى فإذا أصل الخيل هو الماء والريح معاً فهي مائية هوائية في آن لأنها «كانت خيلاً خرجت من البحر لها أجنحة». خصه الله بها عل حد قول بعضهم وأخرجها الشيطان لسليمان من مرج من مروج البحر في رواية أخرى<sup>(11)</sup>.

ويجد القارئ ضمن الروايات - التي يؤول أصحابها القصة بأن سليمان قد عقر الخيل وعرقها تقريباً إلى الله - رواية طريقة تجمع مرة أخرى بين الخيل والريح فإذا الريح بديل من الخيل. ومهما كان الأمر فسواء اعتبرت الخيل ناشئة عن ريح الجنوب وتعد من اللواقيح أو من ماء البحر بلونه الأخضر - مصدر الحياة في أساطير الخلق - ورمز التجدد، فإن المعاني الرمزية المتصلة بكل من الماء والريح والجناح والخضرة وزمن الخلق وكيفيته والغاية منه تؤكد شرف هذا الحيوان وتنزله منزلة مرموقة لا تخلو كما سنرى من رمزية دينية اجتماعية قديمة.

«قال الحسن: فلما عقر الخيل لأجل الله تعالى أبدله الله تعالى مكانها خيراً منها وأسرع وهي الريح تجري بأمره رخاء كيف يشاء غدوها شهر ورواحها شهر. وكان يغدو من إيلياء فيقيل في إصطخر ثم يروح منها فيبيت ببابل»<sup>(12)</sup>.

وإذا كانت الأساطير أو الوحدات الأسطورية التي استعرضناها آنفاً محاولات لتفسير بدء الخيل أول ما ظهرت - والخيال العراب على نحو خاص - فلنا أساطير أخرى عن أول من ذل الخيل بعد أن كانت وحشية.

#### 4.2.1 - إسماعيل أول من ذل الخيل العراب في أجياد.

«أول من ركب الخيل إسماعيل عليه السلام ولذلك سميت بالعراب وكانت قبل ذلك

(10) ابن هشام: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 166 ط حيدر آباد. وانظر النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 105 - 106. وبخصوص الصعب ذي القرنين انظر أسفله ضمن أساطير البطولة.

(11) النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 106.

(12) المصدر السابق ج 14 ص 105 وما بعدها.

وحشية كسائر الوحوش فلما أذن الله تعالى لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام برفع القواعد من البيت قال الله عز وجل إني معطيكما كتراً ادخرته لكما.

ثم أوحى الله إلى إسماعيل أن اخرج فادعُ بذلك الكتز. فخرج إلى أجباد وكان لا يدري ما الدعاء والكتز فألهمه الله تعالى الدعاء فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب إلا أجابته فأمكنته من نواصيها وتذلت له ولذلك قال نبينا ﷺ. إركبوا الخيل فإنها ميراث أبيكم إسماعيل<sup>(13)</sup>.

إن لهذه الحكاية الأسطورية التعليلية التي بطلها إسماعيل جد عرب الشمال علاقة متينة بأسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب عربية كما أنها تشتمل على أسطورة تعليلية فرعية تفسر لنا سر تسمية «أجباد» من ناحية أخرى، إلا أن مغزى جميع ما مر بنا من نصوص لا يكتمل معناه ولا تتجلى دلالاته البعيدة إلا إذا نظرنا إليها باعتبارها نصاً جامعاً واحداً يندرج ضمن وحدة دلالية أكبر منه هي النظرة العقائدية التي يكرسها ويدعو إليها.

#### 9.2.1.4 - أقدم فحول خيل العرب/ زاد الركب

ولنا أسطورة أخرى عن أقدم فحول خيل العرب مصدرها محمد بن السائب الكلبي وتتصل هي الأخرى بقصة سليمان وما بقي من الخيل بعد أن عرقها وعقر منها ما عقر. وهي تعقد صلة قرابة بين سليمان وقبائل الأزدي (هي علاقة مصاهرة) يكون سليمان بمقتضاها قد زودهم بها لأن بلادهم واسعة<sup>(14)</sup>.

#### 10.2.1.4 - الناقة/ بديل الفرس يتفجر من تحتها الماء:

إذا كان الماء في أسطورة سابقة أصل الخيل ومألفها فإن الناقة وهي بديل من الفرس كما سبق أن رأينا أيضاً فاعل مفجر للماء، وحسبنا قصة عبد المطلب مع قريش ومحاولتهم منعه من احتفار زمزم بين الصنمين آساف ونائلة واحتكامه عند حفر زمزم إلى كاهنة بني سعد بن هذيم ونفاد مائه وانبعائه من تحت خف راحلته وقد أشرف ورفقاؤه على الهلاك<sup>(15)</sup>. ثم قصته

(13) الدميمي: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 311 ط 1966.

وفي أسطورة أخرى أن يمرّب وأول من ركب الخيل وتكلم بالعربية - التلمي: عرائس المجالس ص 39.

وانظر التويري: نهاية الأوب ج 9 ص 345 - 346.

(14) انظر: محمد بن السائب الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام - زاد الركب ص 14. وقصة سليمان والأزد ص 11 - 12. انظر تفصيلاً للقصة لدى عبدالله بن محمد بن جزي الفرناطي: كتاب الخيل ص 95.

(15) الأزرقى: أخبار مكة - ج 2 ص 46.

مع حين من قيس عيلان نازعاه بشرًا ثانية في الطائف تسمى بشر المهرم فاحتكم الطرفان إلى سطوح الكاهن الشهير ونفذ ماؤهم ثم كانت المعجزة بأن انبجس الماء من تحت راحلة عبد المطلب<sup>(16)</sup>.

قد رأينا إلى حد الآن بعض المعاني التي تتصل بالخيال بصفتها رمزاً إلا أنها لا تكتمل إلا متى اعتبرناها وحدة ذات دلالة وإذا قارناها بما في الأدب شعراً ونثراً من الصور والتشابه والاستعارات باعتبارها تجسيداً لنماذج أصلية متغلغلة في المخيال الجماعي البشري عموماً والعربي على وجه التخصيص.

يمكن بحق أن نعتبر أساطير خلق الخيل وتفضيل آدم إياها على غيرها من الدواب وأن أول من ذللها هو إسماعيل، صياغة رمزية شعرية عقائدية ذات أبعاد عملية في واقع الحياة.

إن دلالة جميع الأساطير السابقة عن الخيل وأصلها وتفضيل آدم إياها على سائر الدواب وأن أول من ذللها إسماعيل، لا تكتمل إلا إذا اعتبرناها خطاباً أسطورياً واحداً له أبعاد رمزية متعددة تقترن برمزية الأحلام - وقد سبق أن قلنا إن الرموز التي في الأحلام وفي كتب تفسير الأحلام بالذات إنما هي رموز اجتماعية لا مجرد رموز فردية - منزلاً في سياقه التاريخي. ومن الطريف أننا نجد انسجاماً بديعاً بين عديد المستويات الرمزية على اختلافها. فلئن لم تكن الخيل من أصل عربي - على ما يذكر المؤرخون - وإنما مستجلبه من العراق أو من بلاد الشام أو من مصر<sup>(17)</sup> فإنها قد أصبحت صنواً للعربي في الأسطورة العربية الإسلامية. إنها رمز العزة والنخوة ورمز الخير والبركة لما ورد في الحديث من أن الخير معقود بنواصيها وأن اسمها مرادف للخير وبعد أفلم يقل الشاعر فيها: [بسيط]

الخَيْرُ ما شَرَقَتْ شَمْسٌ وما غَرِبَتْ      مَعْلَقٌ بنواصي الخيلِ معقودُ

وقال آخر: [وافر]

مُعَزِّزَةٌ مُكْرَمَةٌ عَلَيْنَا      نَجْوَعُ لها العيَالُ ولا نُجَاعُ

3.1.4 - الثور / القمر / المقة / الماء / الجن:

سبق أن رأينا ضمن أساطير الكواكب أن الثور من رموز الإله إيل إله الساميين قديماً

(16) انظر تاريخ البقوي: ج 1 ص 248 - 250. وانظر القصة أيضاً في كتاب التعليل: عرائس المجالس ص 73 - 75.

(17) جواد علي: الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 1 ص 199.

وكان يدعى «إيل ثور» ورأينا أن العلاقة بينهما تتمثل في التشاكل بين الهلال قرني الثور ومعنى الفحولة والقوة والخصب المقترن هو الآخر بعنصر الماء. ويجد الباحث أساطير أو وحدات أسطورية أو سمات أسطورية تتعلق بالثور وهو يضطلع فيها بدور معين إما في أساطير خلق العالم، أو في أساطير صورة الكون أو في الأعمال الأسطورية التي هي من قبيل التسليح طلباً للمطر أو في ما سواها.

فلقد كان العرب قبل الإسلام يستمطرون السماء متخذين البقر واسطة وفريضة ضمن عملية طقوسية اسمها التسليح<sup>(١)</sup> للصلة التي يعقدونها بين الثور ومعاني الماء والخصب والنماء. كما أنهم كانوا يتصورون أن الجن تصد البقر عن الماء عند صدورهما لأن «الشيطان يركب قرني ثور»<sup>(٢)</sup> ويشير أنس بن مدركة في قتله سليك بن السلكة إلى هذا المعنى في قوله: [بسيط]

إني وقتلي سليكَ ثم أُعِقِلُهُ      كالثَّورِ يَضْرِبُ لما عافَتِ البَقْرُ<sup>(٢)</sup>

#### 1.3.1.4 - «كيوثا» الثور الأسطوري حامل الأرض:

وإذا كانت الأرض في أساطير صورة الكون العالية تستند إلى ظهر سلحفاة أو ما أشبهها فقد كانت في تصور العرب تستند في جملة ما تستند إلى ثور. قال وهب بن منبه:

«كانت الأرض كالسفينة تذهب وتجيء. فخلق الله تعالى ملكاً في غاية العظم والقوة وأمره أن يدخل تحتها ويجعلها على منكيهه ففعل وأخرج يداً من المشرق ويداً من المغرب وقبض على أطراف الأرض فأمسكها.

ثم لم يكن لقدميه قرار فخلق الله تعالى صخرة من ياقوتة حمراء في وسطها سبعة آلاف ثقبه يخرج من كل ثقبه بحر لا يعلم عظمه إلا الله عز وجل. ثم أمر الصخرة فدخلت تحت قدمي الملك.

ثم لم يكن للصخرة قرار فخلق الله عز وجل ثوراً عظيماً له أربعة آلاف عين ومثلها أذان ومثلها أنوف وألسنة وقوائم ما بين كل اثنتين منها مسيرة خمسمائة عام وأمر الله تعالى هذا الثور فدخل تحت الصخرة فحملها على ظهره وقرنه واسم هذا الثور كيوثا.

(١) انظر أعلاه الأساطير المتعلقة بالماء.

(٢) الألويسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 303.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 18 والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 - ص 181 - 182.

ثم لم يكن للثور قرار فخلق الله تعالى حوتاً عظيماً لا يقدر أحد أن ينظر إليه لعظمه وبريق عينيه وكبرهما حتى قيل إنه لو وضعت البحار كلها في إحدى مناخره لكانت كخردلة في فلاة. فأمر الله تعالى ذلك الحوت أن يكون قراراً لقوائم هذا الثور واسم هذا الحوت «بهموت».

ثم جعل قراره الماء وتحت الماء هواء وتحت الهواء ماء وتحت الماء ظلمات. ثم انقطع علم الخلائق عما تحت الظلمات<sup>(3)</sup>.

#### 2.3.1.4 - أول ثور أنزل من الجنة إلى الأرض:

في الأساطير الإسلامية أن الله أنزل على آدم ثوراً من الجنة في ما أنزله معه من الآلات والطيوب والثمار. ولئن ظل الثور فيها رمزاً للحرث والفحولة والخصب والنساء<sup>(4)</sup>، فإنه في قصة آدم وخروجه من الفردوس، مجرد «آلة» الحرث وأداة الكد والعمل وما يتصل بذلك من معنى الشقاء. فلقد «أهبط الله تعالى إلى آدم ثوراً أحمر فكان يحرث عليه ويمسح العرق عن جبينه وهو الذي قال الله تعالى فيه: ﴿فَلَا يَحْزَنَنَّكَمَا مِنْ أَجْنَةٍ تَقْتَشِي﴾ فكان ذلك شقاؤه»<sup>(5)</sup>.

وإذن فلقد زالت عن الثور تلك المعاني الدينية الأسطورية القديمة. فـ «الشمس والقمر ثوران عقيران يوم القيامة»<sup>(6)</sup> في الخطاب الإسلامي سواء حملنا الكلام على ظاهره كما فعل

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبير ج 1 ص 180.

(4) إن رمزية الثور والقرن في كتب الأحلام كما يلي: هو «في الأصل ذو منعة وقوة وسلطان ومال وسلاح لقرنيه إلا أن يكون لا قرن له فإنه رجل حقير ذليل فقير مسلوب النعمة والقدرة مثل العامل المعزول والرئيس الفقير وربما كان الثور غلاماً لأنه من حال الأرض. وربما دل على النكاح من الرجال لكثرة حرثه. وربما دل على الرجل البادي والحراث وربما دل على النائر لأنه يثير الأرض ويقلب أعلاها أسفلها». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 219.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبير ج 1 ص - 181 - 182.

(6) في صحيح البخاري «في بدء الخلق» عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: الشمس والقمر يكوران يوم القيامة... وفي رواية أخرى أن الشمس والقمر ثوران في النار يوم القيامة. فقال الحسن وما ذنبها فقال له أبو هريرة: أحذثك عن رسول الله ﷺ وتقول وما ذنبها. وعن أنس بن مالك أنه قال: الشمس والقمر يوم القيامة ثوران عقيران في النار. وعن كعب الأحبار: يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما عقيران فيقذفان في جهنم ليراهما من عبدهما كما قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ سورة الأنبياء الآية 98.

ورد ابن عباس قول كعب الأحبار وقال: الله أجل وأكرم من أن يعذب الشمس والقمر وإنما يخلقهما يوم القيامة أسودين مكورين فإذا كانا حيال العرش خرا ساجدين لله تعالى ويقولان: الهنا قد علمت طاعتنا لك =

ذلك كعب الأحبار أو فعلنا فعل ابن عباس فأنكرنا ظاهره وحلناه عمل المجاز والرمز. ولا شك أن تفسيرنا ينبغي أن يكون منطلقه تغير منزلة الثور وخروجه من دائرة المقدس إلى اللامقدس الممتن. فالثور حيوان مأكول شأنه في ذلك شأن سائر الحيوانات بل على قرنه الشيطان فأني امتهان أكبر وأني رجس أعظم!

ويؤكد هذا التحول الرمزي الذي طرأ على دلالة الثور والحوت ما يحكى عن أهل الجنة وما سيُمْتَعون به من أصناف النعيم - إن شاء الله - «إن أهل الجنة حين يدخلونها ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها ويأكلون من زيادة كبد الحوت». «وإن الشهداء حين يدخلون الجنة يخرج عليهم حوت وثور من الجنة لغنائهم فيلبعان حتى إذا كثر عجبهم منها طعن الثور الحوت بقرنه فيقره لهم كما يذبحون ثم يروحان عليهم أيضاً لعنائهم فيلبعان فيضرب الحوت الثور بذنبه فيقره كما يذبحون»<sup>(7)</sup>.

#### 4.1.4. - الكلب الأسود من الجن

الكلب من الحيوانات الأهلية وتتصل به رموز عديدة تتضارب أحياناً من اعتباره رمزاً للخسة واللؤم إلى اعتباره رمزاً للوفاء. فلقد مدح علي بن الجهم أحد خلفاء بني العباس بقوله:

أَنْتَ كَالْكَلْبِ فِي الْوَفَاءِ وَكَالْتَيْسِ فِي قِرَاعِ الْخَطُوبِ

والقصة التي أوردها الجاحظ في كتاب الحيوان عن وفاء كلب وعن «أطيقس» كلب أصحاب الكهف أشهر من أن نحتاج إلى التعريف بها<sup>(1)</sup>. ولكن يبدو أن العرب كانوا يرون بين الكلب والجن صلة ما. فالكلاب من مراكب الجن أو مطاياها<sup>(2)</sup>. وما يدعم هذا الرأي

= وسرعنا في المضي في أمرك أيام الدنيا فلا تعذبنا بعبادة الكافرين إيانا. فيقول الرب تعالى: صدقتا إني قضيت على نفسي أي أبديء وأعيد وإني أعيدكما إلى ما بدأتكما منه وإني خلقتكما من نور عرشي فارجما إليه. فيختلطان بنور العرش. فذلك معنى قوله تعالى - ﴿إِنَّهُ هُوَ بَدِئُ وَيَعِيدُ﴾ - سورة البروج الآية (13). وقد جمع الديمري هذه الروايات في «حياة الحيوان الكبرى» ج 1 ص 181 - 182.

(7) رواه مسلم في كتاب الظهار والسائي في عشرة النساء. وعلق عليه السهلي تعليقاً طريفاً مفاده أن أكل الثور والحوت إراحة لأهل الآخرة من الحرق والكدر ورمز انتقالهم من دار لا يقر لها قرار (لأنها على ظهر الحوت) إلى دار الراحة والقرار. عن الديمري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 181.

(1) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج 2 ص 122 - 123 وعن كلب أصحاب الكهف ج 2 ص 188.

(2) وكذلك النعامة أو الظليم والظباء والغنم والورل ولذلك كانوا لا يصيدونها من أول الليل. انظر أسفله أساطير الكائنات اللاهوتية (مطايا الجن). والجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 309 وج 4 ص 169 وج 6 ص 46 - 47 و 469.

مقطع من أسطورة سالفة تتعلق بقصة الملاكين «هاروت وماروت» وبامرأة كانت تريد أن تجتمع بزوجها الميت فكان الكلب الأسود مطية لها حتى تنتقل إلى بابل في وقت وجيز وتتعلم السحر. وتقص عائشة أم المؤمنين القصة على لسان المرأة المذكورة:

«... فلما كان الليل جاءني بكليين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا:

- ما جاء بك؟

- فقلت: أتعلّم السحرا! (3).

واعتبار الكلب الأسود جاناً وشيطاناً مما نجده في خبرين أحدهما يتعلق بالصرع والجنون وعلاقته بـكلب أسود هو التالي: «رووا أن امرأة أتت إلى النبي ﷺ فقالت إن ابني هذا به جنون يصيبه عند الغداء والعشاء. قال فمسّ النبي ﷺ صدره فتعّ ثعة فخرج من جوفه جرو أسود يسمى» (4).

ويتعلق ثاني الخبرين ببیت رثام في اليمن وخبر هدمه وأنهم وجدوا فيه كلباً أسود يزعمون أنه من الشيطان الذي كان يفتنهم يقول ابن هشام:

«وكان رثام بيتاً لهم يعظمونه وينحرون عنده ويتكلمون فيه إذ كانوا على شركهم - فقال الحبران لتبع: إنما هو شيطان يفتنهم فخلّ بيننا وبينه. فقال: شأنكما به. فاستخرجنا منه فيما يزعم أهل اليمن كلباً أسود فذبّحاه ثم هدما ذلك البيت» (5).

ويؤكد لنا هذا الأمر ما وصلنا من الأحاديث الماثورة عن الكلاب تدعو إلى ترك اتخاذها ما لم تكن كلاب صيد أو زرع أو ضرع (6) وتحث على قتلها جملة ثم تخص «الأسود البهيم ذي النكتتين على عينيه» لأنه شيطان وأنها أمة من الأمم أي مسخت (7).

(3) انظر تفسير الطبري ج 2 ص 411 - 439 والثعلبي: عرائس المجالس ص 45 - 46.

(4) الحيوان جزء 6 ص 224.

(5) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 296 - 297 وانظر سيرة ابن هشام ج 1 ص 28.

(6) الجاحظ: الحيوان ج 2 ص 295.

(7) الجاحظ المصدر السابق ج 1 ص 292: عن أبي عنبسة عن أبي الزبير عن جابر: أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب فكنا نقتلها كلها حتى قال: إنها أمة من الأمم. فاقتلوا البهيم الأسود ذا النكتتين على عينيه فإنه شيطان. الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 292. وفي موضع آخر: «إن أمتين مسختا هما الحيات والكلاب، الحيوان ج 1 - ص 292. ويضيف الجاحظ «ما خطب عثمان خطبة إلا أمر بقتل الكلاب وذبح الحمام» المصدر السابق =



وقد يتساءل المتسائل أيكون هذا الربط بين الكلب والجن لأنه كلب أم لونه الأسود؟ ذلك أن القط هو الآخر من رموز الجن وكان يعد في بعض الحضارات القديمة من الحيوانات المقدسة مع الكلب؟ يبدو أن هذه الرمزية لم تكن تتعلق باللون فحسب لأنها ليست خاصة بالعرب<sup>(7)</sup>.

#### 5.1.4 - الديك والحمامة والبدراج في الأساطير:

##### 1.5.1.4 - أسطورة الديك والغراب:

كثيراً ما نعت الشعراء الحنونة فشيئها بعين الديك في الصفاء فهل لذلك النعت من علاقة قريبة أو بعيدة بأسطورة الديك والغراب واجتماعهما في حانة وهي من بعض الأوجه أسطورة تعليلية تفسر لماذا كان الديك من الدواجن لا يطير شأن سائر ذوات الجناحين. فلقد كان لكل منهما في البداية جناح واحد إلا أن هذا يطير وذلك عاجز عن الطيران. وذات مرة نادى الديك الغراب في حان فنقد الشراب فترك الديك رهينة وأخذ منه جناحه وطار ولم يعد. لكن أليس لهذا الموتيف الأسطوري العربي الأعرابي، كما نجده مروياً عن الأصمعي مع الأشعار التي تنسب إلى أمية ابن أبي الصلت، علاقة بأسطورة غراب نوح وأنه أرسله فلم يعد؟ من الأهمية بمكان احتفاظ الجاحظ بالسياق التي وردت فيه الأسطورة وتنتج بأنها خرافة وهو جهازها السردى (ARMATURE). يقول: «ومن الحكايات التي تعد من خرافات العرب ما حكاه بعضهم عن الرياشي قال: كنا عند الأصمعي فوقف عليه أعرابي فقال: أنت الأصمعي؟ قال: نعم».

قال: أنت أعلم أهل الحضرة بكلام العرب؟ قال: يزعمون».

---

= ص 293 وعن ابن عباس: السود من الكلاب الجن والبقع منها الجن. ويقال إن الجن ضعفة الجن كما أن الجن إذا كفر وظلم وتعدى أوفسد قيل شيطان وإن قوي على البنيان وحمل الثقل وعلى استراق السمع قيل مارد فإن زاد فهو عفريت فإذا زاد فهو عبقري» الحيوان ج 1 ص 291.

(7) يقول الجاحظ «زعم بعض أهل الكتاب وبعض أصحاب التفسير أن السكينة التي كانت في تابوت موسى كانت رأس هرة» كتاب الحيوان ج 5 ص 342 و Schekinah في كتاب جيلبار دوران بني المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية) ص 33.

انظر مثال القط أو الكلب أبيس في الحضارة الفرعونية (5) 1982 Dictionnaire des symboles وهو من عمل Jean chevalier et Alain Gheerbrant ص 239 - 245 وانظر: الشبلي: أكل المرجان في أحكام الجنان ص 35 «والجن تصور بصورته (أي الكلب) وكذلك بصورة القط الأسود لأن السواد أجمع للقرى الشيطانية من غيره وفيه قوة الحرارة».

قال: ما معنى قول أمية بن أبي الصلت:

وما ذاك إلا الديكُ شاربُ خَمرةٍ      نديمُ غرابٍ لا يَمَلُ الحوانيا  
فلما استقَلَّ الصبحُ نادى بِصَوْتِهِ      ألا يا غرابُ هل رددت ردائيا

فقال الأصمعي: إن العرب كانت تزعم أن الديك كان ذا جناح يطير به في الجو وأن الغراب كان ذا جناح كجناح الديك لا يطير به وأنها تنادما ليلة في حان يشربان فنغد شراهما، فقال الغراب للديك: لو أعرتني جناحك لأتيتك بشراب. فأعاره جناحه فطار ولم يرجع. فزعموا أن الديك إنما يصبح عند الفجر استدعاءً لجناحه من الغراب.

فضحك الأعرابي وقال: ما أنت إلا شيطان.

وقد ذكر المحاظ هذه القصة في كتاب الحيوان بنحو ما حكى عن الأصمعي وساق أبيات أمية بن أبي الصلت:

ولا غَرَوَ إلا الديكُ مدمِنُ خَمرةٍ      نديمُ غرابٍ لا يَمَلُ الحوانيا  
ومَرِهْنُهُ عند الغراب جبينه      فَأَوْقَيْتَ مَرْمُوناً وخَانُ مَبايا  
أدُلَّ عَلَيَّ الديكُ أَنِّي كَمَا تَرَى      فَأَقْبَلَ عَلَيَّ شَانِي وهَاكَ رداثيا  
أُبَتِّتُكَ لا تلبث مِن الدَّهْرِ سَاعَةً      ولا نَصَفْها حتى تَوُوبَ مَبايا  
ولا تدركنك الشمسُ عند طلوعها      فَأَغْلَقَ فِيهِمْ أو يَطُولُ ثَوائيا  
فرد الغرابُ والرداءُ يَحْمُزُهُ      إلى الديكِ وعداً كاذِباً وأَمَانيا  
بِأَيَّةِ ذَنْبٍ أو بِأَيَّةِ حُجَّةٍ      أَذْعَكَ فلا تَدْعُو عَلَيَّ ولا لِيَا  
فإني نذرت حُجَّةً لَن أَعْوَقُها      فلا تَدْعُونِي دَعْوَةً مِن وراثيا  
تَطْيَرْتُ منها والدعاءُ يَمُوقِي      وأزْمَعْتُ حَجًّا أن أَطِيرَ أَمَاميا  
فلا تَيَأَسَنَّ لِيَّي مع الصبحِ باكراً      أُوافِي غَدَاً نحو الحَجِيجِ القَواديا  
كحب امرئٍ فاكهَتُهُ قبل حجتي      وآثرتُ غَمَدَاً شَأْنَهُ قبل شانيا  
هنالك ظَنُّ الديكِ أن زالَ زَوْلُهُ      وطَالَ عَلَيْهِ الليلُ أن لا مفاديا  
فلما أضَاءَ الصبحُ طَرَبَ صَرَخَةً      ألا يا غرابُ هل سمعت نداثيا  
على وَدِّهِ لو كان ثَمَّ يُجِيبُهُ      وكان لَهُ نَدِمَانٌ صَدِيقُ مَوَاتيا

وأسمى الغراب يضرب الأرض كلها عتيقاً وأضحى الديك في القِدِّ عانياً  
فذلك مما أسهت الخمر لُبُّه ونلّام نذماناً من الطير عادياً<sup>(8)</sup>

ولكن لنا أسطورة أخرى يقوم فيه البدرج وهو طائر أكبر من الدجاج أحمر العينين. بالدور الذي اضطلع به الغراب وهي أسطورة تعليلية لأنها تفسر لنا لماذا صار الديك أليفاً وصار البدرج وحشياً وهي مستقاة من كتاب في تعبير الرؤيا تمجّد رمز الديك كما يرد في المنام في أصوله الأسطورية ومفادها: «إن نوحاً عليه السلام أدخل الديك والبدرج السفينة. فلما نضب الماء ولم يأت الإذن من الله تعالى في إخراج من معه من السفينة سأل البدرجُ نوحاً أن يأذن له في الخروج ليأتيه بخبر الماء وجعل الديك رهينة عنده. وقيل إن الديك ضمنه فخرج وغدر ولم يعد.

فصار الديك مملوكاً. وكان شاطراً طياراً فصار أسيراً داجناً وكان البدرج ألوفاً فصار وحشياً»<sup>(9)</sup>.

#### 2.5.1.4 - أسطورة الحمامة والغراب:

وتحل الحمامة في أسطورة أخرى محل البدرج وتكون الأسطورة لا للتحامل على الغراب كما في «أسطورة الغراب والديك» أو لتأويل سبب طيران هذا وعدم طيران الآخر ولكن لتفسير أصل الطوق الذي يحلّي عنق الحمامة. وترجع الأسطورة ذلك الطوق إلى عهد نوح. إذن فالجمع بين الحمامة والغراب إنما هو على أساس من المفاضلة بينهما باعتبار أن كلا من الطائرين صار رمزاً تتصل به جملة من المعاني قبل الإسلام وبعده، والحمامة ههنا رمز للطهارة والوفاء أما الغراب فقليل الذمة خبيث بل إن له كما سنرى ضمن رمزيته الخاصة به صفات

(8) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 222 - 223. وانظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 196.

(9) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 241. ويؤول الديك في الأحلام التأويل التالي: «الديك في أصل التأويل عبد مملوك أعجمي أو من نسل مملوك، وكذلك الدجاج لأنهم عند ابن آدم مثل الأسير لا يطرون ويكون رب الدار من المالك. كما أن الدجاجة ربة الدار والخادمت والجواري. والديك أيضاً يدل على رجل له علو همة وصوت كاللؤذن والسلطان الذي هو تحت حكم غيره لأنه مع ضخامته وتاجه ولحيته وريشه داجن لا يطير فهو مملوك لأن نوحاً عليه السلام أدخل الديك والبدرج السفينة. . . ثم يعرفه بقوله «وهو طائر أكبر من الدجاج أحمر العينين مليح». ويضيف تأويلات أخرى لرمزية الديك في الأحلام: «وقيل إن الديك رجل جَلَدٌ محارب له أخلاق رديئة يتكلم بكلام حسن بلا منفعة وهو على كل الأحوال إما مملوك أو من نسل مملوك. . . قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: رأيت كأن ديكاً نقرني نقرة أو نقرتين أو قال ثلاثة وقصصتها على أسماء بنت عميس فقالت يقتلك رجل من المعجم المالك». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 241.

أسطورية منها اسمه: «الكاهن» وتجعله رسولاً وهادياً ودليلاً معلماً. وقصته مع نوح رائداً مستكشفاً خائباً من الأدلة على ما ذكرنا.

«يقال إن نوحاً ﷺ لما كان في السفينة بعث الغراب ليكشف له هل ظهر من الأرض موضع، فوقع على جيفة فلم يرجع إليه. فبعث بالحمام فاستجملت على نوح الطوق الذي في عنقها فجعل لها ذلك جُعلاً.

وفي ذلك يقول أمية بن أبي الصلت: [وافر]

تَدُلُّ عَلَى الْمَهَالِكِ لَا تَهَابُ	وَأُرْسِلَتْ الْحَمَامَةُ بَعْدَ سَبْعِ
وَعَايَنَهُ مِنَ الْمَاءِ الْعِيبَابُ	تَلَمَّسَ هَلْ تَرَى فِي الْأَرْضِ عَيْناً
عَلَيْهِ الشَّأْتُ وَالطِّينُ الْكُبَابُ	فَجَاءَتْ بَعْدَمَا رَكَضَتْ بِقَطْفِ
لَهَا طَوْقاً كَمَا عُقِدَ السُّخَابُ	فَلَمَّا فَرَّسُوا الْآيَاتِ صَاغُوا
وَأِنْ تُقْتَلِ فَلَيْسَ لَهَا اسْتِلابُ	إِذَا مَاتَتْ تُورِثُهُ بَنِيهَا

وقال أيضاً: [مديد]

رُبْنَا ذُو الْجَلَالِ وَالْأَفْضَالِ	سَمِعَ اللَّهُ لَابْنِ آدَمَ نوحَ
سُ جَمِيعاً فِي فُلْكِهِ كَالْعِيَالِ	حِينَ أَقْبَى بِلَذِي الْحَمَامَةِ وَالنَّاسِ
مِنْ خِصَافِ الْحَمَامِ كَالْتِمَالِ	حَابِساً خَوْفَهُ عَلَيْهِ رَسُولاً
وِخْضَاباً عِلَامَةً غَيْرَ بَالِ	فَرَشَاهَا عَلَى الرِّسَالَةِ طَوْقاً
وَيَقْطِفُ لَهَا بَدْءاً عِشْكَالاً <sup>(10)</sup>	فَأَتَتْهُ بِالصَّدْقِ لَمَّا رَشَاهَا

وقال فيها: [طويل]

غَدَاةً غَلَّتْ مِنْهُمْ تَضُمُ الْخَوَافِيَا	وَمَا كَانَ أَصْحَابُ الْحَمَامَةِ خِيفَةً
يُبَيِّنُ لَهُمْ هَلْ بُرْسُ التُّرْبِ بِأَدْيَا	رَسُولاً لَهُمْ وَاللَّهُ يُحْكِمُ أَمْرَهُ
فَأَصْبَحَ مِنْهَا مَوْضِعُ الْجِلِينِ جَادِيَا	فَجَاءَتْ بِقَطْفِ آيَةٍ مُسْتَبِينَةٍ

(10) المتكامل الملق. الجادي الزعفران.

على خَظَمَها واستوهبتَ تَمَ طَوْقَها  
ولا ذهباً إِنَّه أخاف نبالهم  
وزدني على طَوْقي من الجَلِي زينةً  
وزدني لطرَف العين منك بنعمةٍ  
يكون لأولادي جمالاً وزينةً  
وقالت ألا لا تجعلِ الطوقَ حالياً  
يخالونه مالي وليس بماليا  
تُصِيبُ إذا أتيت طَوْقي خضابياً  
وورث إذا مات طَوْقي حمامياً  
وعنوانَ زَيْنِي زينةً من تُرابيها<sup>(11)</sup>

#### 2.5.1.4 - الديك الكوني :

ويرد الديك في بعض المأثورات الإسلامية ديكاً أسطورياً أو ملكاً بحجم الكون رجلاه في تخوم الأرض السفلى وعنقه مثنية تحت العرش وقد أحاط جناحاه بالافقين مشرقاً ومغرباً، ويستفاد من ذلك أن حجمه بحجم سبع سماوات وسبع أرضين يسع للملك القدوس. وهو في صورته تلك أشبه ما يكون بالملك من الملائكة وبمثابة النموذج الأصلي لجميع الديكة التي على وجه البسيطة لأن «الديوك كلها من هذا الديك»<sup>(12)</sup> مثلما رأينا مع جبل قاف وكيف أنه أبو الجبال كلها. والأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا الشأن عديدة تقتصر فيها على بعض النماذج.

#### 1.6.1.4 - ديك العرش :

ولا بد أن صورة هذا الديك مستوحاة من فكرة النموذج العلوي لكل كائن على وجه الأرض كما هو الشأن دوماً مع الفكر الأسطوري أو الفكر الديني كما في قولهم : «إن لله ديكاً رجلاه في التخوم وعنقه تحت العرش منطوية. فإذا كان هنة من الليل صاح سبوح قدوس فتصبح الديكة».

وعن كعب الأحبار : «إذا صاح الديك وقت السحر نادى مناد من الجنة أيها الخاشعون أين الراكعون أين الحامدون الساجدون أين المسبحون أين المستغفرون بالأسحار أين الموحدون، فأول من يسمع بذلك ملك من ملائكة السماء. وهو على صورة الديك وله ريش وزغب أبيض رأسه تحت أبواب الرحمة في العرش الأعلى ورجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلى وجناحاه منشوران فإذا سمع ذلك النداء من الجنة يضرب بجناحيه ضربة واحدة

(11) النويري : نهاية الأرب ج 10 ص 277 - 278 لمزيد التوسع انظر «حامة السفينة» «وطوق الحمامة» لدى الثعالبي في نهار القلوب ص 464 - 466.

(12) الكسائي : قصص الأنبياء ص 66.

ويقول سبحانه من خلق الرحمة التي وسعت كل شيء من ذا الذي لا يشاق إلى جنتك يا إله السموات والأرض».

ويشبه هذا الديك من بعض الأوجه آدم الكوني الذي رأينا كيف خلق من أقاليم الأرض أو من الأرضين السبع طباقاً، وهو ما يجعله في منزلة توهله للوساطة بين العالمين العلوي والسفلي. ففي الأخبار «إن تحت العرش ملكاً في صورة ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثنية تحت العرش وهو يقول سبحانه ما أعظم شأنك. قال فيرد عليه ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً»<sup>(13)</sup>.

#### 2.6.1.4 - ديك آدم:

وترجع بعض الأساطير هذه الرمزية الإسلامية التي تضيفي على الديك إلى بداية الخليقة فإذا آدم، وقد رأينا أن بعضهم يذهب إلى اعتباره إماماً، مسلم يؤدي الفرائض الخمس في أوقاتها مستعيناً على معرفة مواقيتها بصياح الديك.

«وكان آدم يوماً ربما اشتغل وغفل عن الصلاة حتى لم يعرف أوقات الصلاة فأعطاه الله ديكاً ودجاجة فأما الديك فكان أفرق أصفر الرجلين كالشور العظيم وكان يضرب بجناحه على الآخر عند أوقات الصلاة ويقول سبحانه من يسبح له كل شيء سبحانه الله وبحمده، يا آدم الصلاة يرحمك الله فبعلم آدم أنه وقت الصلاة فيقوم إلى وضوئه وصلاته».

وكان مأوى هذا الديك على باب منزله وإذا خرج آدم إلى حرثه وزرعه يسبح الله ويقدسه وكان صوت هذا الديك على إبليس أشد من الصواعق»<sup>(14)</sup>.

في هذه الأسطورة السنّة التي تجعل آدم مسلماً يقوم الديك حيال آدم بنفس الوظيفة التي يتخذها من أجلها المسلمون. ذلك أنّ الديك من الرموز الإسلامية ولا سيما الديك الأبيض فهو المؤذن المؤذن بانبلج الفجر والداعي إلى الصلاة ولا بد أن من معانيه انبلج نور الحق بعد ظلام الجهالة ولذلك دعي المسلمون إلى اتخاذه في منازلهم ولا سيما الأبيض الأفرق منه وحمله في أسفارهم ونهوا عن سبه. بل أن الديك نقض الطاووس من حيث التعلق والدلالة. وينسب إلى ابن عباس قوله: «أحب الطيور إلى إبليس الطاووس وأبغضها إليه

(13) النصوص جميعها عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 344 - 345 وانظر المقدسي: البلد والتاريخ ج 2 ص 11 وفيه رواية أخرى عن ابن اسحق.

(14) الكسائي: قصص الأنبياء ص 66.

الديك فأكثرُوا الديوك في بيوتكم فإن الشيطان لا يدخل بيتاً فيه ديك أفرق»<sup>(15)</sup> ولا جرم فلذلك استحق أن يعتبر من طيور الجنة<sup>(16)</sup>.

وتتطابق هذه الرمزية مع معاني الديك في تعبير الرؤيا وأنه «رجل له علومة وصوت كال مؤذن والسلطان»<sup>(17)</sup> فالصلة متينة بين معناه في اليقظة وفي المنام. وأنت واجد هذه الرمزية في النصوص الأدبية أيضاً فكما أن الديك مؤذن يدعو إلى الصلاة فهو عند ابن المعتز وغيره داعٍ إلى اللذة والاصطباح. قال ابن المعتز مستلهماً الصورة الرمزية عادلاً بها عدول أبي نواس عن المصطلحات الدينية في نعت الخمرة.

صاح من الليل بعدما انتصفا	: بشر بالصبح هاتف هتفا
كأنه فوق منبر وقفا	مذكر بالصبح صاح لنا
فجبر وإما على الدجى أيقفا <sup>(18)</sup>	صفق إما ارتياحة لسننا الـ

وقال ابن رشيقي في عكس ذلك:

يخلط تصفيقا بتأذيني	قام بلا عقل ولا دين
ليخرجوا من غير ما حين	فنبه الأحاب من نومهم
قد أذكرت نفخ سرافين	بصرخة تبعث موق الكرى
أغصه الله بسكين <sup>(19)</sup>	كأنها في خلقه غصة

#### 1.6.1.4 - الحماية والخطاف:

يعتبر الخطاف والحمامة من الطيور الأهلية المباركة مثل الديك بل إن الخطاف أنزل أنيساً لأدم - على ما يروي القصص المسلمين لما أخرج من الجنة واشتكى الوحشة وفانسه الله تعالى بالخطاف وألزمها البيوت فهي لا تفارق بني آدم أنسا لهم. قال ومعها أربع آيات من

(15) المصدر السابق ص 66.

(16) قال قتادة: «إن أكثر طيور الجنة الديوك وأن لله ديكاً في العرش إذا هرب سبحت الديوك كلها في الأرض فتعزم عند ذلك الشياطين ويطل كيدهم. فمن كان يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر فليكرم الديوك فإن آدم اختار من الطيور الديك والحمامة واختار من المواشي النعجة ومن الأنعام الناقة» عن الكسائي: قصص الأنبياء ص 67.

(17) لمزيد التوسع في تأويله انظر ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 231.

(18) النويري: نهاية الأربع ج 10 ص 229 - 230.

(19) المصدر السابق ص 232.

كتاب الله عز وجل وهي: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَهُ خَاشِعًا﴾ إلى آخر السورة  
وتقد صوتها بقوله العزيز والحكيم<sup>(20)</sup>.

#### 8.1.4. - الطاووس:

أما الطاووس فهو حاضر في أساطير بداية الخلق من طيور الجنان لبهاء ألوانه وواسطة بين إبليس والحية لما أراد الدخول إلى الجنة متخفياً بين أنيابها فإذا هو قرين الكبر والمعصية ومقارفة الذنوب. وهو أيضاً نموذج أصلي في زمن الخلق ولذلك نراه يقترن بالشجرة من جهة والنور من جهة أخرى فما عسى أن تكون رمزيته في تلك السياقات؟.

#### 1.8.1.4 - الطاووس والخلق:

وقد جاء في الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فساها شجرة اليقين.  
ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاووس ووضع على تلك الشجرة فسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة.

ثم خلق مرآة الحياة فوضعت باستقباله. فلما نظر الطاووس فيها رأى صورته أحسن صورة وأزين هيئة فاستحي من الله تعالى. ففرق فقطر منه ست قطرات.

فخلق الله من القطرة الأولى أبا بكر رضي الله عنه. وخلق من القطرة الثانية عمر رضي الله عنه ومن القطرة الثالثة عثمان رضي الله عنه ومن القطرة الرابعة علياً رضي الله عنه ومن القطرة الخامسة الورد ومن القطرة السادسة الأرض<sup>(21)</sup>.

والطاووس في هذه الأسطورة السنية شكل نوراني هو النور المحمدي الذي خلق منه كل شيء فهو رمز كوني تماماً كما أن الشجرة ذات الأغصان الأربعة بمثابة شجرة الكون وتسمى شجرة اليقين لأننا إزاء عمل إبداعي سني صوفي. أما نظر الطاووس إلى المرأة فلعله أن يكون تأمل النفس ذاتها وهكذا يستحي الطاووس من الباري في حين هو في قصة آدم

(20) الدميري: حيلة الحيوان الكبرى ج 1 ص 294. وأبو هلال العسكري: ديوان المصنعي ج 2 ص 136 مكتبة الأندلس بغداد 1352.

(21) دقائق الأخبار وفي خلق الروح الأعظم ونور سيدنا ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام. ص 2 وبهامشه نص قريب منه للسيوطي من كتاب الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان ص 2.



وحواء شبه مغرور بل رمز من رموز الغرور ولذلك اقترن بصورة إبليس<sup>(٢٢)</sup>.

#### 2.8.1.4 طاووس الجنة وإبليس .

الطاووس طائر الجنة بحق فهو يجسدها بحسن شكله وألوانه وهو وسيط إبليس لدى الحية حتى تدخله إلى الجنان .

ويصوره كعب الأحبار في «حديث الطاووس» بعد أن يتحدث عن إبليس وسعيه إلى غواية آدم تصويراً بديعاً: «ثم مر مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة فإذا بالطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدرة المنتهى وله ذنب من الزمرد الأخضر وعلى كل ريشة منه جوهرة بيضاء وعينه من ياقوتة وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتقديراً وأحسنهم الحائناً بالتسبيح»<sup>(22)</sup>. ويضيف وهب بن منبه عن طاووس الجنة قوله: «كان مسكنه شجرة طوى وكان إذا نشر جناحيه ظلل بها سدرة المنتهى . وكان يقول في صياحه: أنا الملك المتوج الذي عمرت في نعيم الجنة فلا أخرج منها أبداً»<sup>(23)</sup>.

وإذن فيمكن أن نقول إن الطاووس رمز النفس والروح في بداية الخليقة ورمز نعيم الجنان مجسداً في شكله وألوانه البديعة والمادة التي منها شكل إلا أنه أيضاً رمز الكبر والغرور ولذلك فهو صورة من آدم الذي رام مفارقة منزلته البشرية فأكل من الشجرة فكان التشاجر، وصورة من إبليس يغرر بالإنسان ويتوصل به إلى الحية فتدخله الجنة بين نايها ولذلك ترى الطاووس يعاقب بعد أكل آدم من الشجرة المحرمة بمسح رجله وتغير صوته<sup>(24)</sup>. كل هذا يجعل رمزيته مناقضة لرمزية الديك كما قلنا أعلاه .

---

(٢٢) انظر أساطير الخلق ومقارنة هذه الأسطورة السنية بأساطير الشيعة . ومن الطريف أن الملاحظ ينهنا إلى أن الطاووس «يلقي ريشه في الخريف ويكتسي إذا اكتسى الشجر» مما يقربه من رمزية الشجرة في بعض ما ترمز إليه . كتاب الحيوان ج 3 ص 183 .

(22) الكسائي : قصص الأنبياء ص 35 - 36 .

(23) الديار بكري : تاريخ الخميس ج 1 ص 50 .

(24) المصدر السابق ج 1 ص 53 - 55 .

## 2.4 - الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الوحشية:

### 1.2.4 - الغزال والظلي / المرأة:

كان العرب يقولون في أمثالهم «أَمَنُ من حمام مكة ومن غزلان مكة»<sup>(١)</sup> لما كانت تتمتع به من حرمة. وقد قال النابغة في أمتها: [بسيط]:

لا والذي آمَنَ الغزلانَ تمسحها رُكبانَ مكةَ بين الغيلِ والسَّعدِ<sup>(٢)</sup>

لكن لسائل إنَّ يتساءل هل أن ذلك الأمن ناجم عن وجودها في الحرم قرب البيت العتيق أم لتقدّيس الظليّة (والحمام) أم لكلّيهما معاً أم لسبب آخر من قبيل «الصيد المقدس» واقتران بعض الحيوانات في الأذهان ببعض الآلهة باعتبارها رموزاً دالة عليها لا سيما ونحن نعلم من خلال المنقوشات في جنوب الجزيرة العربية بوجود صيد مماثل؟<sup>(٣)</sup>.

إن ما بقي لنا من أخبار وأشعار وأساطير عن العرب قبل الإسلام وفي عهده الأولى قد يسمح بالإجابة عن السؤال المطروح. ففي قصة احتفار زمزم عند موضع الصنمين آساف وناثلة، وهو المكان الذي كانت قريش تذبح فيه لألهتها، أن عبد المطلب استخرج من الطويّ فيها استخرج غزالين من ذهب كانا قديماً في الكعبة، ثم إن عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي عمد إلى دفنها في موضع زمزم قبل ارتحال جرهم وغلبة خزاعة - على ما يروي الإخباريون - وأنه أي عبد المطلب ضربها على باب الكعبة<sup>(٤)</sup>. ومهما يكن من أمر فإن تواتر الأخبار بغيد بوجود صورة الغزال تمثالاً ذهبياً كان يعلّق داخل الكعبة وهو أمر يذكّرنا بعجل بني إسرائيل الذهبي.

(1) الحيوان ج 3 ص 192 - 193.

(2) الغيل والسعد أجمتان كانتا بين مكة ومنى عن الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 192 - 193. والبيت في ديوان النابغة، ط الدار التونسية للتوزيع 1986، ص 86، كما يلي:

والمؤمن العاليزات الطير تمسحها رُكبان مكة بين الغيل والسعد  
والغيل والسعد جحّتان بين مكة ومنى.

(٣) انظر عودة حمزة من الصيد وطوافه كل مرة - سيرة ابن إسحاق ط فستفيلد 1859 ص 184 - 185.

و J. Ryckmans: La religion des arabes préislamiques. عن مجلة «الباحث» 28 عدد ماي 1976 ص 265.

(3) سيرة ابن هشام ج 1 ص 154 وطبقات ابن سعد، 1 ص 84 - 85 وص 145.

الأزرقى: أخبار مكة ج 1 و ج 2 ص 41 ولربما لسبب ذلك كان أخذ الغزال في المنام إصابة ميراث وغير.

عن ابن سيرين في تأويل رؤيا الظلي: تفسير الأحلام الكبير ص 226. وحول رمزيته بالنسبة إلى علم النفس انظر علي زيعور: الكرامة الصوفية ص 277.

وليس هذا بالأمر الغريب فالغزال كما هو معلوم رمز من رموز الشمس وتسمى أيضاً الغزالة ولأنها تمتد حبلاً كأنها تغزل<sup>(4)</sup>. وكلاهما رمز أنثوي. ذلك أن الغزال وأسائه ظيماً ورشاً وشادناً من النعوت التي تطلق على المرأة في الغزل في أقدم ما وصلنا من الصور الشعرية. وكذلك الشمس<sup>(5)</sup>، والصلة الرابطة بينهما هي طبعاً معنى الأنوثة والخصوبة. من الأمثلة الدالة على ما ذكرنا قول امرئ القيس: [طويل]

وماذا عليه أن ذكرت أو أنسا كغزلانٍ رملٍ في محاريبٍ أقبال<sup>(6)</sup>

أو قول طرفة في المعلقة: [طويل]

وفي الحيّ أحوى ينقضُ المرد شادنٌ مظاهرُ سمطي لؤلؤ وزبرجد<sup>(7)</sup>

وقال الأعشى يمدح مسروق بن وائل:

السواهبُ القيناتِ كالغزٍ لاني في عقد الخمائل<sup>(8)</sup>

أما تقديس المرأة باعتبارها رمزاً من رموز الأمومة والخصوبة فواضح بين من خلال أسطورة آساف ونائلة، وكان استلام صنم نائلة ركناً من أركان الحج الجاهلي، وكان موضع زمزم القديمة التي تذكر الأخبار أن عبد المطلب احتفرها بين صنمي قريش آساف ونائلة.

#### 1.1.2.4 - أسطورة تتعلق بتحريم صيد الظباء:

كان الظبي حيواناً مقدساً وكان العرب يعتقدون أنه ماشية الجن<sup>(9)</sup>. ولذلك حرّموا صيده في الحرم. ولسنا ندري ههنا أيضاً إن كان التحريم بسبب موضوع التحريم أو بسبب المكان المقدس. ومن الأساطير المخوفة بانتهاك تلك الحرمات أنه دخل قوم مكة تجاراً من الشام في الجاهلية بعد قصي بن كلاب فزّلوا بذئ طوي تحت سمرات يستظلون بها فاخترزوا ملّة لهم ولم يكن معهم آدم فقام رجل منهم إلى قوسه فوضع عليها سهماً ثم رمى به ظبية من ظباء الحرم وهي حوله ترعى. فقاموا إليها فسلخواها وطبخوها لحمها لياتندموا به. فبينما قدرهم على النار تقبلي بلحمه وبعضهم يشتهي إذ خرجت من تحت القدر عتق من النار عظيمة

(4) انظر أعلاه: أساطير الكواكب - الشمس وأسائها وما يتصل بها من عوالم الطيعة.

(5) انظر امرئ القيس: الديوان ص 34 وعلى البطل: الصورة في الشعر العربي ص 65.

(6) معلقة طرفة - جبهة أشعار العرب لأبي زيد القرشي ط 1398 هـ 1978 م مصورة عن ط بولاق 1308.

(7) ديوان الأعشى ص 156 عن علي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 86.

(8) انظر أسفله مطايا الجن.

فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرات اللاتي كانوا تحتها<sup>(١)</sup>.

لا شك أن هذه الأسطورة كانت تتناقل في الجاهلية حتى زمن روايتها شأنها في ذلك شأن أسطورة آساف ونائلة كما رأينا أعلاه ومدلولاتها القديمة والإسلامية. أما السمات الأسطورية فتمثل في العقاب الذي أنزل بهم بواسطة النار وما يفترض من التمييز والتخصيص فيها، إذ هي لم تنل من ثيابهم ولا أمتعتهم ولم تات على السمرات التي كانت تظلمهم. ولا بد أن الفاعل في عرف من خلّفوا لنا هذه القصة الأسطورية هم الجن لأن الأطباء كانت في معتقدات الجاهليين ماشية الجن<sup>(٢)</sup>.

#### 2.2.4 - الثور الوحشي / إيل إله الساميين القدامى القمري:

لم نعر على أساطير تتعلق بالثور الوحشي إلا أنه قد وصلتنا عنه صور شعرية إبداعية لا بد أن لها علاقةً بالثور وقد كان الثور قرين القمر أو ودّ أو سين إله القمر، بل كان من نعوت «إيل» إله الساميين القديم<sup>(٣)</sup> وليس من المستبعد أنها آثار لأعمال طقوسية تتعلق بالصيد المقدس مثلاً يذهب إلى ذلك بعض دارسي الأدب وتاريخ الشعوب القديمة<sup>(٤)</sup>.

#### 3.2.4 - الوعل / الحقة إله سبأ القمري:

في حديث يشك بعضهم في صحة نسبته إلى النبي يسمى حديث الأوعال أن الوعل من الحيوانات الحاملة للكون كما سبق أن رأينا ذلك مع الثور الأسطوري، ويعد من حملة العرش الثانية وكنا رأينا أن حملة العرش بالنسبة إلى الشيعة قد ورد ذكرهم في آي القرآن الذي لا ينبغي أن يحمل على ظاهر معناه وأن حملة العرش إنما هم حملة العلم وهم في رأيهم الأئمة: «حدثنا عبد الرزاق حدثنا يعلى بن عبد العلاء عن عمه عن شعيب بن خالد حدثني سهاك بن حرب عن عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن عباس بن عبد المطلب قال:

(١) الأزرقى: أخبار مكة ج 2 ص 146.

(٢) الجاحظ كتاب الحيوان ج 1 ص 331.

(٣) انظر أعلاه أساطير الكواكب: القمر وعلي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 123 - 125 - 126 والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 6 ص 50 وانظر صورة الثور في الأدب معلقة ليبد - جهرة أشعار العرب ص 66 - 71 ط دار المسيرة بيروت - مصورة عن طبعة بولاق معلقة النابغة. جهرة أشعار العرب ص 53 - 54 وديوان أوس بن حجر تحقيق محمد يوسف نجم ص 2 و 4 و 43 وديوان بشر بن أبي خازم ص 82 - 101 - 120 51 - 55. - 232-204، وفي ديوان زهير بن أبي سليس ص 42 - 264 - 379 وفي ديوان اسرى القيس ص 101 - 160.

(٤) «الفريد بيستون»: The ritual hunt.... le Museson 61 - 183 - 196.

كنا جلوساً مع رسول الله ﷺ بالبطحاء فمرت سحابة. فقال رسول الله ﷺ: أتدرون ما هذا؟ قلنا السحاب. قال والمزن. قلنا: والمزن قال: والعنان. قال: فسكننا. فقال: هل تدرون كم بين السماء والأرض؟ قلنا الله ورسوله أعلم. قال بينهما مسيرة خمسمائة سنة ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة.

وفوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض. ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين ركبهن وأظلافهن كما بين السماء والأرض ثم على ظهورهن العرش بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض والله فوق ذلك. وليس يخفى عليه من أعمال بني آدم شيء<sup>(1)</sup>.

إن الوعل كما أثبتت ذلك دراسات أديان العرب القدامى من رموز الإله المقة إله سبأ القمرى<sup>(2)</sup>.

#### 4.2.4 تقديس الحية/ الجان

للحية شأن عظيم في الجاهلية وأساطيرها وفي الأساطير الإسلامية أيضاً ولا سيما ضمن أساطير صورة الكون وفي أساطير خلق الإنسان وإغواء الحية لحواء حتى أكلت من الشجرة المحرمة. ورمزية الحية رمزية ثرية معقدة تجمع بين الشيء ونقيضه لأن الصلة بين رمزيتها القديمة وما آلت إليه ضمن النظرة الإسلامية لثن تغيرت وصارت أكثر ثراء وتنوعاً فلإنها لم تنقطع بل تم إدماجها واحتاؤها. وما من دليل أبلغ على تلك الاستمرارية من الخبر الذي يروى عن الخليفة عمر بن عبد العزيز وفضائله أنه لما «كان يمشي بأرض فلاة إذا حية ميتة فكفنها بفضلة من رذائه ودفنها»<sup>(3)</sup> وفي هذه العملية ما يذكرنا بالعمليات الطقوسية. ففيها

(1) المزن ج مزنة وهي السحاب أو أبيضه أو ذو الماء. والعنان: اسم من عن الشيء أي ظهر ج عنانة وهي السحابة.

ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10 ويعلق بقوله هذا لفظ الإمام أحمد (ويقصد الإمام أحمد بن حنبل في مسنده). وانظر في تأويل حلة العرش عند الشيعة: أساطير الخلق.

G.Ryckmans: religions arabes préislamiques in R.H.R p328

J.pirenne La religion des arabes préislamiques.

وقد نشر في مجلة الباحث 28 سنة 1976 ص 177 - 217.

و A. JAMME: le panthéon sud - arabe d'après les sources épigraphiques و «Le Muséon» T.L.X. 1947 p.57 - 147. وانظر أعلاه أساطير الكواكب.

(3) والخبر متناقل في عديد المصادر منها: الثبلي: أكام المرجان في أحكام الجان ط 1988 ص 56 وخبر آخر عن ابن مسعود ص 57 والأفمى من رموز الإله ود القمرى انظر J.Ryckmans: la chasse rituelle dans l'Arabie

احترام للحية وكانت تعتبر من «الجان» وهو من أسماء الحية. بل إن الخبر المذكور نفسه يروى بطريقة أخرى تصرح عن المعنى المضمر في الرواية السابقة فقد رُوِيَ «أن عمر بن عبد العزيز بينما هو يسير على بغلة ومعه ناس من أصحابه إذا هو بجان ميت على قارعة الطريق فنزل عن بغلته فأمر به فعدل به عن الطريق ثم حفر له فدفنه وواراه ثم مضى، فإذا بصوت عال يسمعونه ولا يرونه: ليهنك البشارة من الله يا أمير المؤمنين أنا وصاحبي الذي دفنته أنفأ من النفر من الجن الذي قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ فلما أسلمنا وأمانا بالله وبرسوله قال رسول الله لصاحبي المدفون: «سُتِمَتِ فِي أَرْضِ غُرْبَةٍ يَدْفَنُكَ فِيهَا يَوْمُئِذٍ خَيْرُ أَهْلِ الْأَرْضِ»<sup>(4)</sup>.

وهذا معنى من المعاني التي يشتمل عليها اسم الحية فلتتناول بعض معانيها الأخر - والاسم إذا بلغنا من تحريده الغاية وصلنا إلى الأسطورة - فالحية تسمى الجان بمعنى الحية البيضاء وهي أيضاً الثعبان وتسمى الشيطان ويطلق هذا الاسم بالذات على «الحية الخبيثة»<sup>(5)</sup> والشجاع هو الأسود العظيم منها ويسمى أيضاً «الداهية»<sup>(6)</sup> بل إن بعض اللغويين يعتبر أن أصل «اللات» هو لامة أي حية وأنذاك يمكن أن نفهم سر تقديسها<sup>(7)</sup>.

فلنتبع مختلف الأساطير والرموز التي تترن بالحية من خلال ما تضطلع به من الأعمال والوظائف حتى نتعرف على رمزيها قبل الإسلام في الأساطير التي نشأت وترعرعت في ظله أو استجلبت من آفاق ثقافية - حضارية أخرى.

#### 1.4.2.4 - أمية ابن أبي الصلت والحية / وأصل باسمك اللهم

تجلى الحية في هذه الأسطورة بعد تمهيد من الراوي عن أمية ابن أبي الصلت وأن له

= du sud ancienne in Al Bahit vol 28 - 1976 p.285

السيوطي لقط المرجان في أحكام الجان ط 1989 ص 46 - 47. وانظر حديثاً آخر عن ابن مسعود عن أمر مماثل ص 4.

(4) الشيلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 56.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة جان ج 1 ص 183 - 184 ويحيلنا إلى تفسير المفسرين لحية موسى مع فرعون. ويقول الجاحظ: «والعرب تسمي كل حية شيطاناً» شيطان = قبيح - فطن شديد المعارضة كتاب الحيوان ج 1 ص 300.

(6) انظر مزيداً عن أسماء الحيات في كتاب النوري: نهاية الأرب ج 10 ص 14 - 15.

(7) الزبيدي: تاج العروس مادة لاه وجواد علي: الفصل ج 6 ص 725. وانظر علاقة الإله «سَحَر» عند عرب الجنوب من سبأ بالثعبان في كتاب A. Jamme: Le Panthéon sud arabe ص 146 ومجلة «الباحث» الإحالة رقم

3 في الصفحة السابقة p.285 J. Ryckmans: La chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne

تابعاً أو قريناً من الجن: «وذلك أن أمية كان مصحوباً تبدو له الجن. فخرج في غير من قریش فمرت بهم حية فقتلها فاعترضت لهم حية أخرى تطلب بثأرها وقالت قتلتم فلاناً ثم ضربت الأرض بقضيب فنفرت الإبل فلم يقدروا عليها إلا بعد عناء شديد.

فلما جمعوها جاءت فضربت ثانية فنفرت فلم يقدروا عليها إلا بعد نصف الليل.

ثم جاءت فضربت ثالثة فنفرتها فلم يقدروا عليها حتى كادوا أن يهلكوا بها عطشاً وعناء وهم في مفازة لا ماء فيها.

فقالوا لأمية هل عندك من حيلة؟

قال لعلها.

ثم ذهب حتى جاوز كثيراً فرأى ضوء نار على بعد فاتبعه حتى أتى على شيخ في خباء فشكا إليه ما نزل به وبصحبه. وكان الشيخ جنيّاً فقال اذهب فإن جاءكم فقولوا «باسمك اللهم سبعاً». فرجع إليهم وقد أشرفوا إلى الهلكة فأخبرهم بذلك.

فلما جاءتهم الحية قالوا ذلك فقالت: تباً لكم من علمكم هذا؟

ثم ذهبت. وأخذوا إليهم وكان فيهم حرب بن أمية بن عبد شمس جد معاوية بن أبي سفيان فقتله الجن بعد ذلك بثأر الحية المذكورة وقالوا فيه:

وَقَبِرْ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفَرٍ وَلَيْسَ قُرْبُ قَبْرِ حَرْبٍ قَفْرٌ<sup>(8)</sup>

إن الحية في هذه القصة الأسطورية - ولا يهمننا منها ظاهرها السردى - شخصية تتكلم بل تنظم الشعر وتتصرف طبقاً للعرف وتطلب ذلحها وتثأر لنفسها. ولا شك أنها قد وضعت كما وضعت غيرها من الأشعار على لسان أمية وكان من دواهي ثقيف - على حد قول الجاحظ - لغاية عقائدية قد تكون إضفاء معنى إسلامي على صاحبها وتبعاً لذلك على ثقيف صاحبة اللات الربة الطاغية.

ذلك أن خاتمتها أو بيت القصيد منها كما يقال أن أمية ابن أبي الصلت تعلم من الجن كلمة سحرية «باسمك اللهم» بها تغلب على الجن فتغلبت الكلمة وهي التي كان يفتح بها الكلام ولا سيما الرسائل.

(8) انظر المسعودي: مروج الذهب طبع ج 1 ص 78 أمية ابن أبي الصلت والحية. والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 (ضمن مادة غراب). وانظر تحليل قصة عيد والشجاع تحليلاً نفسياً عند علي زيعور: الكرامة الصوفية ص 275.

ويكاد يتراءى لنا في هذه الأسطورة دور الثعبان العارف المعلم كما نرى ذلك أسفله مع الحية في الجنان وفي عديد أساطير عالمية أخرى - متجلياً في صورة شيخ وهي الصورة التي يتبدى من خلالها إبليس - هو جان - في الأساطير الإسلامية التعليمية.

#### 2.4.2.4 - عبيد بن الأبرص والشجاع:

ويروي أبو عبيدة عن عبيد بن الأبرص شاعر بني أسد قصة عائلية مع حية وأنه خرج يوماً يريد الشام فعرضت له حية تلهت عطشاً فنزل وسقاها. حتى إذا كان ذات ليلة في فلاة أضل ناقته فأمدته «الشجاع»/ الحية ب بكر ما لبث أن أوصله إلى باب داره من ليلته وكان على مسيرة عشرين مرحلة منها. ويُمثل بقصة عبيد في سياق البيت المشهور:

الخيرُ يبقى وإن طالَّ الزمانُ بهِ      والشرُّ أُخْبِتُ ما أوعيتَ من زادٍ<sup>(9)</sup>

#### 3.4.2.4 - أسطورة طواف الحية/ الجنان

ومن الأساطير التي تنسب أحداثها إلى ما قبل الإسلام هذه الأسطورة وتتوحد فيها الحية بالجان بمعنى «الجن» ولا يمكن أن يخفى عن فطنة القارئ طابعها الإسلامي ولها دلالات عديدة من لغوية وعقائدية واجتماعية:

«حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا سعيد بن سالم عن عثمان بن ساج عن بشر بن تيم عن أبي الطفيل قال: كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى. وكان لها ابن ولم يكن لها ولد غيره. وكانت تحبه حباً شديداً، وكان شريفاً في قومه فتزوج فأتى زوجته فلما كان يوم سابعه قال لأمه: إني أحببت أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً. فقالت له: أي بني إني أخاف عليك سفهاء قريش! فقال: أرجو السلامة.

فأذنت له. فولى في صورة جان. فلما أدبر جعلت تعوفه وتقول:  
أعيذُ بالكعبةِ المستورةِ      ودعواتِ ابني أبي عذورة،  
وما تلا محمد من سورة      إني إلى حياتِهِ فقيرة  
وإني بعيثِهِ مسروره

فمضى الجان نحو الطواف فطاف بالبيت سبعاً وصل خلف المقام ركعتين ثم أقبل متقلباً. حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحرر أكشف أزرق

(9) القزويني: عجائب المخلوقات ص 393 - 396.



أحول أعسر فقتله . فثارت بمكة غبرة حتى لم تبصر لها الجبال .

قال أبو الطفيل : وبلغنا أنه إنما ثور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن . قال : فأصبح من بني سهم على فرشهم موق كثير من قتل الجن وكان فيهم سبعون شيخاً أصلح سوى الشباب . قال : فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه .

فأقاموا بذلك ثلاثاً فسمعوا في الليلة الثالثة على أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت له جهوري يسمع به بين الجبلين : يا معشر قريش الله الله فإن لكم أحلاماً وعقولاً أعذرنا من بني سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم . ادخلوا بيتنا وبينهم بالصلح نعطهم ويعطونا العهد والميثاق أن لا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً ففعلت ذلك قريش واستوثقوا لبعض من بعض فسميت بنو سهم الغياطلة قتل الجن<sup>(10)</sup> .

نتبين من خاتمة هذه الأسطورة التي تجري أحداثها في «ذي طوى» أي في الحرم من مكة - وإذن فهي تذكرنا بظباء مكة وتحريم صيدهن - أنها أسطورة تعليلية . فهي تفسر أصل تسمية بني سهم بـ «الغياطلة قتل الجن» . والاسم عريق الصلة بالأسطورة كما أسلفنا لأسباب عديدة منها أن التسمية عملية خلق في ذاتها وأن الاسم وهو الجزء قد يقوم في الفكر الأسطوري مقام الكل وبه يكون الفعل والتأثير كما في أسطورة الزهرة وكما في الأعمال السحرية .

أما إذا بحثنا في القرائن المتعلقة بالفاعل فإننا نجد صفاته قرية جداً من الصفات التي نجدها في قاتل ناقة صالح مثلاً، وتتصل في ذهنية عرب الجاهلية بالشر وهو الذي قيل فيه «أشأم من أحر عاده» لا شك أن تلك «البنية الأسطورية» في شكل مفردة أسطورية حاضرة في تشكيل هذا الخطاب .

فالفاعل شاب أحر أكشف أزرق أحول أعسر . ويتميز بلون آخر مشؤوم عند العرب هو

---

(10) الأزرقى : أخبار مكة ج 2 ص 10 - 16 وتوفيق فهد الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 167 ويرجح صاحب الكتاب أن الغيطلة اسم كاهنة . وقد يؤكد هذا تعريف الغيطلة الظلمة الشديدة وقيل إنهم سموها بالغياطلة لأن أهمهم الغيطلة ومن معاني مادة غطل الفيروزآبادي : القاموس المحيط ج 4 ص 25 . الظلمة المتراكمة واختلاط الأصوات والسننوروقد رأينا أن للقط علاقة بالجن» .

الزرقة وهو نعت مشؤوم كانوا يعيرون به وهو الاسم الذي كان يطلق على زرقاء اليمامة<sup>(٥)</sup>.

وللأسطورة السابقة كما قلنا أبعاد عقائدية إسلامية واضحة لأنها تكرس الدين الجديد قولاً وفعلًا من ذلك القول بوجود جن من المسلمين يصدقون بنبوة محمد ويحجون ويطوفون بالبيت ويقىمون الصلاة.

أما الأسطوري الجاهلي منها فهو المتعلق بالجن وتوحيدها بالحية أساساً والحيوانات التي يعتبرون أن لها علاقة بهم. فقد قتل بنو سهم وحلفاؤهم ومواليهم وعبيدهم جميع الهوام وفيما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه.

كما أن هذا الجانب الأسطوري الضمني في هذا النص والذي يرد بصفة صريحة في غيره يتمثل أيضاً بالقول بالمسخ وأن بعض الحيوانات ولا سيما الحية - وهي التي تمثنا في هذا المقام - هي من المسوخ وهي جان في الأصل ولذلك تجنبوا قتلها<sup>(٦)</sup>.

#### 5.4.2.4 - الحية في أساطير الخلق وتوحيدها بالشيطان/إبليس:

قد لا يتبين القارئ لأول وهلة ما بين الحية وإبليس من صلة معنوية ولكن «الشيطان» كما رأينا اسم من أسماء الحية، يطلق على «الحية الخبيثة». وليس في قصة الخلق في القرآن الكريم أي ذكر للحية خلافاً لما نجده في أساطير أهل الكتاب من «الإسرائيليات». ويتم غواية آدم وحواء بواسطة إبليس أو الشيطان ولكن الأساطير الإسلامية ولا سيما المتأخر منها كما في «قصص الأنبياء» تتحدث عن الحية باعتبارها عنصراً فاعلاً في الأحداث. وليس يهنا في هذا المقام إلا أن نتعرف على رموز الحية من خلال ما اضطلعت به في قصة الخليفة من دور أو أدوار. ذلك أن صورة إبليس غير مستقلة عن الحية بل هي تتوحد وإياها من بعض الجوانب.

ونقتطع من قصة الخليفة كما يروها الكسائي «حديثين» الأول بين الطاووس وإبليس وهو تمهيدي يعرفنا بتمزلة الحية في فضاء الجنة وبين حيواناتها والثاني بين الحية وإبليس ومن خلاله نتعرف عليها صورةً ووظيفةً.

(٥) انظر هذا اللون ضمن «الكون الأسطوري عند العرب» ورمزية بعض الألوان الأسطورية.

(٦١) كانت الحية في صورة الجمل ثم «إن الله عاقبها حتى لاطها بالأرض» الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 297، 292 وج 4 ص 158، 68 وج 6 ص 79 (في تجنبهم قتل الجان/الحية).

[حديث الطاووس وعماورة إبليس له] (٢٠):

قال: فلما سمع إبليس بذلك فرح وقال لأخرجنها من ذلك الملكوت بعد أن أمرا ونها.

ثم مر مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة فإذا بالطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدره المتهى وله ذنب من الزمرد الأخضر وعلى كل ريشة منه جوهرة بيضاء وعيناه من ياقوتة وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتقديراً وأحسنهم ألحاناً بالتسبيح. وكان يخرج في كل وقت ويمر في صفح السموات السبع كما يخاطر في مشيته ويرجع في تسبيحه إلى الجنة. فلما رآه إبليس دنا منه وكلمه بكلام لين: أيها الطائر العجيب الخلق الحسن الألوان الطيب الصوت أي طائر أنت من طيور الجنة؟.

فقال له: أنا طاووس الجنة فما لك أيها الشخص كأنك مرعوب (كذا) أو كأنك تخاف طالباً يطلبك.

فقال له إبليس: أنا ملك من ملائكة الصفح الأعلى من زمرة الكرويين الذين لا يفترون عن التسبيح ساعة واحدة، أنظر إلى الجنة وإلى ما أعد الله فيها لأهلها فهل لك أن تدخلني الجنة ولك علي أن أعلمك ثلاث كلمات من قاهن لم يهرم ولم يسقم ولم يموت.

فقال الطاووس: ويحك أيها الشخص وأهل الجنة يموتون؟!.

قال: نعم يموتون ويهرمون ويسقمون إلا من كانت عنده هذه الكلمات وحلف له على ذلك فوثق به الطاووس ولم يظن أن أحداً يحلف بالله كاذباً؛ فقال الطاووس أيها الشخص وما أحوجني إلى هذه الكلمات غير أنني أخاف من رضوان أن يستخبرني ولكن أبعث إليك بالحية سيدة دواب الجنة فإنها تدخلك الجنة.

[حديث الحية مع إبليس ودخولها الجنة] (٢١):

قال: فمر الطاووس ودخل الجنة وذكر للحية جميع ذلك. فقالت الحية: وما أحوجني وإياك إلى هذه الكلمات.

فقال الطاووس: وقد ضمنت له أن أبعثك إليه. فانطلقني إليه قبل أن يسبقك سواك.

قال كعب: وكانت الحية يومئذ على صورة الجمل ولها قوائم كقوائم الجمل ولها ذنب مثل

(٢٠) التقسيم والعنوان من الكسائي.

(٢١) التقسيم والعنوان من الكسائي.

العبقري من بين أحمر وأصفر وأخضر وأبيض وأسود ولها عصف من اللؤلؤ وذوئب من الياقوتة وعينان كالزهرة والمشتري ولها رائحة المسك المشتاب بالعنبر.

وكان مسكنها في جنة المأوى

ومبركها على شاطئ نهر الكوثر

وأكلها من الزعفران

وشربها من ذلك النهر

وكلامها التسبيح لله رب العالمين.

وكان الله تعالى خلقها من قبل أن يخلق آدم بألفي عام.

وكانت تحبر آدم وحواء على كل شجرة في الجنة وكل شيء فيها<sup>(12)</sup>.

إن جميع صفات الحية في قصص الخلق الأسطورية بديعة عجيبة وتحتاج هي الأخرى إلى دراسة رمزية خاصة مثلما رأينا مع الطاووس ونقتصر منها على بعض «القرائن» والصفات ذات الدلالة الخاصة. فهي من الدواب على صورة الجمل.. وتهمنا منزلتها بين سائر الحيوانات.

- فهي «سيدة دواب الجنة» - إلا أن صورة الجمل تقرنا ثانية بالشيطان.

- وهي تأكل الزعفران والزعفران بلونه الأصفر وما يدخل فيه من شتى الاستعمالات رمز متعدد الدلالات من معانيه الجنس والباء.

- أما مكانها فعل نهر الكوثر ومن شأنه أن يدل على متين علاقة الحية بمعنى الماء والحياة.

- أما عن زمان وجودها فيفيدنا المقطع السابق من الأسطورة أن الحية كانت موجودة قبل آدم بألفي عام وذلك ما يفيد معنى القدم والسبق<sup>(13)</sup> وقديماً كانت المعرفة في المجتمعات القديمة لما تقوم عليها من التقليد والتكرار قرينة للتجربة وطول العمر.

- وأخيراً فالحية بمثابة حارس الجنان لأن إبليس قد طلب وساطتها أو شفاعتها لدخول الجنة - مثلما فعل ابن القارح في رسالة الغفران لشيخ المعرة - طمعاً في الخلود وهو رمز آخر من رموز الحية هو التجدد لأنها تتخلع ثوبها أبدأ فتشبه بذلك الشجرة تلقي بأوراقها الذابلة في

(12) الكسائي: قصص الأنبياء ص 36 - 37.

(13) وزعموا أن الحية تعيش ألف سنة وأكثر. وكل سنة تسليخ جلدها وكلما انسلخ يظهر على قفاها نقطة فنقط قفاها عدد سنينها. القزويني: عجائب المخلوقات ص 472.

## فصل الخريف وتزهو مع الربيع وكذلك شأن الطاووس .

وإذن فخلاصة القول إن الحية في قصة الخليفة تقتزن بمعانٍ عدة فهي الثعبان والتنين الحارس (أي الجان بالمعنى اللغوي) وإبليس وهي رمز القدم والخلود والمعرفة وهي الحياة والإغراء بأكُل تفاحها أو أي ثمر آخر طالما كان الطعام في جميع الثقافات متصلاً بالجنس، وهكذا فإن رمزيتها عند العرب القدامى لا تكاد تختلف عن رمزيتها في سائر الثقافات والحضارات إلا أن قصة الخليفة الواردة في القرآن استعاضت عن الحية بالشيطان - ومن معاني الشيطان عند العرب الحية ومنه شيطان الحماطة - أو إبليس ويضطلع في قصة الخليفة بوظيفتها<sup>(13)</sup>.

### 6.4.2.4 - الحية / إبليس / المرأة في الخطاب الأسطوري الإسلامي

وتتوحد الحية بإبليس في الأساطير الإسلامية ضمن «قصص الأنبياء» ويتجلى ذلك من خلال التشاكل بينه والحية في صورتين اثنتين الأولى عن ابن عباس والثانية عن كعب الأحرار:

فمن ابن عباس «إن إبليس لما خرج من الجنة ألقى الله عليه الحُرقة والغلمة فتكح نفسه فباض أربع بيضات فمنا ذريته».

وعن محمد بن إسحاق: «بلغني أن إبليس تزوج الحية التي دخل في فيها حين كلم آدم عليه السلام بعدما أخرج من الجنة فمنا ذريته»<sup>(14)</sup>.

وفي خبر ثانٍ على جانب كبير من الأهمية يتحدد فضاء إبليس في الدنيا بعد عصيانه وتمرده على الخالق فقد «رُوي أن إبليس قال: يا رب لعنتي وأخرجتني من الجنة وجعلتني شيطاناً رجيماً مذموماً مدحوراً ويعتث في بني آدم الرسل وأنزلت عليهم الكتب، فما رسلِي؟

قال: الكهنة.

قال: فما كتبِي؟ قال: الوشم.

(13) يُعتبر الثعبان جدّاً أسطورياً ومُعلماً للحضارة وله رمزية عالمية فهو ينجح ويظهر كالبرق ويختلف معناه بحسب السياق والمقام. فهو الإغراء الذي في الكتاب المقدس بالأكل من الشجرة المحرمة وهو شجرة علم الخير والشر. وهي الوحش الأسطوري وعنصر من عناصر عملية طقوسية من طقوس العبور «rite initiatique». ومن المعاني التي تتصل بالحية في التراث الإنساني أنها رمز الدهاء والعذاب ورمز الخلود عند البابليين واليونان أمورا ما زدا على صفتها (إله الخير) Pierre Benoit: Signes symboles et mythes. P90

(14) الثعلبي: عرائس المجالس ص 35 - 36.

قال: فما حديثي؟ قال: حديثك الكذب.  
 قال: فما قراءتي؟ قال: قراءتك الشعر.  
 قال: فما مؤذني؟ قال: مؤذنتك المزمار.  
 قال: فما مسجدتي؟ قال: مسجدك السوق.  
 قال: فما بيتي؟ قال: بيتك الحنّام.  
 قال: فما طعامي؟ قال: طعامك ما لم يذكر اسمي عليه.  
 قال: فما شرابي؟ قال: شرابك كل مسكر.  
 قال: فما مصايدتي؟ قال: مصايدك النساء<sup>(15)</sup>.

#### 7.4.2.4 الحية الأسطورية المحيطة بالعرش ووسيلة عقاب.

ذكر في تفسير سورة غافر: «أنه لما خلق الله تعالى العرش قال لم يخلق الله تعالى خلقاً أعظم مني واهتز تعاضماً. فَطَوَّقَهُ اللهُ بِحَيَّةٍ لَهَا سَبْعُونَ أَلْفَ جَنَاحٍ فِي كُلِّ جَنَاحٍ سَبْعُونَ أَلْفَ رِيْشَةٍ. فِي كُلِّ رِيْشَةٍ سَبْعُونَ أَلْفَ وَجْهٍ. فِي كُلِّ وَجْهٍ سَبْعُونَ أَلْفَ فَمٍ. فِي كُلِّ فَمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ لِسَانٍ، يَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهَا كُلُّ يَوْمٍ مِنَ التَّسْبِيحِ عَدَدُ قَطْرِ الْمَطَرِ وَعَدَدُ وَرَقِ الشَّجَرِ وَعَدَدُ الْحَصَى وَالثَّرَى وَعَدَدُ أَيَّامِ الدُّنْيَا وَعَدَدُ الْمَلَائِكَةِ أَجْمَعِينَ. فَأَلْتَوَتْ الْحَيَّةُ عَلَى الْعَرْشِ فَالْعَرْشُ إِلَى نِصْفِ الْحَيَّةِ وَهِيَ مُلْتَوِيَةٌ عَلَيْهِ فَنَوَاضِعُ عِنْدَ ذَلِكَ»<sup>(16)</sup>.

#### 8.4.2.4 - أسطورة الحية حارسة الكعبة:

تقوم الحية في بعض الأخبار مقام الحارس. فقد حرس بئر الأخسف - وهي البئر التي في باطنها وكانت توضع فيها الهدايا - ثعبان استمر كذلك طيلة خمسمائة سنة في بعض الروايات. وهو الثعبان الذي يذكر خبر آخر أنه منع قريشاً من تجديد قبيل الإسلام. وقالوا: كان في بطن الكعبة عن يمين من دخلها جب يكون فيه ما يهدى إلى الكعبة من مال وحلية كهيئة الخزانة. وكان يكون على ذلك الجب حية تحرسه بعثها الله منذ زمن جرهم وذلك أنه عدا على ذلك الجب قوم من جرهم فسرَقوا مالها وحليتها مرة بعد مرة. فبعث الله

(15) المصدر نفسه ص 35 - 36.

(16) الثعلبي: هرائس المجالس ص 13.

والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 277 - 278 وانظر حيات جهنم في أساطير الخلق ضمن تصوير الأرضين السبع والرابعة منها والسابعة وخاصة لدى الكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 1 - 10 والثعلبي: هرائس المجالس ص 5 - 7.

تلك الحية فحرس الكعبة وما فيها خمسة سنة فلم تزل كذلك حتى بنت قريش الكعبة<sup>(17)</sup>.

وفلما جمعوا الحجارة وهو بنقضها خرجت لهم حية سوداء الظهر بيضاء البطن لها رأس مثل رأس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها.

فلما رأوا ذلك اعتزلوا عند المقام وهو يومئذ في مكانه اليوم. ثم قالوا ربنا أردنا عمارة بيتك. فرأوا طائراً أسود ظهره، أبيض بطنه أصفر الرجلين أخذها فجرها حتى أدخلها أجساد. ثم هدموها وبنوها<sup>(18)</sup>.

وفي خبر آخر: وفخرجت الحية التي كانت في بطنها تحرسها سوداء الظهر بيضاء البطن رأسها مثل رأس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها. فأقبل طائر من جو السماء كهية العقاب ظهره أسود وبطنه أبيض ورجلاه صفراوان والحية على جدر البيت فاغرة فاهها. فأخذ برأسها ثم طار بها حتى أدخلها إلى أجساد الصغرى<sup>(19)</sup>.

وإذا تدبرنا معنى حلول الطائر الأسود وأخذ الحية - وكانت سوداء الظهر بيضاء البطن - إلى جبل من الجبال، والجبل مكان مقدس وواسطة بين العالمين السماوي والأرضي، غدت القصة رمزية بأتم معنى الكلمة واستوجبت تحليلها بناء على رمزيتين اثنتين، أما الأولى فرمزية الألوان (من بياض وسواد وصفرة ولسنا ندري ما إذا كانت لها علاقة بلون الفزالة الذهبية التي ضربها عبد المطلب على باب الكعبة ورمزيتها الشمسية أو بلون السواد وهو من رموز الكعبة أيضاً لا سيما في الروايات التي تصل بينها وبين رمزية هيكل زحل في زمان موغل في القدم). وأما الثانية فرمزية الحيوان وتختلف الحية ضمنها عن الطائر بأنها أرضية بل من عالم ما تحت الأرض وسكنائها الأبار وإذن فلها صلة بالماء وهي قمرية. أما الطائر فحسبنا في هذا المستوى الأول من التحليل أن نقول إنه «الرسول» ذو الجناح الرابط بين العالم السفلي والعالم الأرضي، رسول عناية غيبية رضي في قصتنا بتجديد بناء الكعبة بعد شديد تخوف من الإقدام على هدم ما تدعى منها.

(17) الأزرقى: أخبار مكة ج 1 ص 158 - 159.

(18) الأزرقى: أخبار مكة: ج 1 ص 160 - 161.

(19) المرجع السابق ص 160 - 161.

#### 9.4.2.4 - الحية في أساطير نهاية الكون:

والحية في أساطير النهايات التي تسمى ملاحم هي «الدابة» - وعادتها أنها تشتو بمكة وتصيف «بُسُل» - وهذا يذكرنا باللات وكيف أن عمرو بن لحي كان يقول لهم إن ربهم حل بها وأنه يصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة<sup>(20)</sup> تخرج في آخر الزمان من تحت الصفا - واللات أو الربة صخرة لثيف مربعة كما سبق أن رأينا - «فتستقبل المشرق فتصرخ صرخة حتى تبلغ صرختها منقطع الأرض».

ثم تستقبل المغرب فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من المغرب.  
ثم تستقبل اليمن فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من اليمن.  
ثم تستقبل الشام فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من الشام.  
ثم تغدو فتقبل بمسفان».

وهكذا فالحية في ما استعرضنا من الأساطير في فضاءات عدة وذات دلالات عدة وهي علاوة على ذلك عنصر من إطار الأرضين السبع. ففي صورة الكون أن كل درك من الأرضين السبع يذكرنا بالجحيم نزولاً إلى أسفل سافلين وبحيات جهنم التي كأنها جذوع النخل. قد أعدت لأهل النار<sup>(21)</sup>، وبالثعبان التين حارس الكنوز الخبيثة في قبوريات عرب الجنوب<sup>(22)</sup>. وأما في رموز الأحلام - وهي كما سبق أن قلنا رموز اجتماعية ثقافية رغم أن الحلم فردي - فهي رمز لإبليس ولحواء والماء<sup>(23)</sup>.

#### 5.2.4 - الطير في الأساطير:

الطير إذا ما قارناها بالحية أو بسائر الدواب حيوان جنس خاص حتى لكأنها ليست من هذا العالم المرئي. فإذا كانت الحية لصيقة بالأرض لما نالها من العقاب على ما أتت في

(20) انظر أعلاه أساطير الكواكب (مادة اللات).

(21) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 157 - 158.

(22) انظر الهملاني: الإكليل ج 8 ص 166.

(23) «وذلك أن إبليس اللعين ترسل بها إلى آدم عليه السلام... وعداوة كل حية على قدر نكابتها وعظمتها وسعها. وربما كانت كضاراً وأصحاب بدع لما معها من السم وربما دلت على الزناة ولدغهم وطبعهم. وربما أخذت الحياة من اسمها مثل أن ترى في القدادين أو تنساب تحت الشجر، فيها مياه وسهول وقد شبهوا نفخها بحسو الماء. أن تكون الحية سلطاناً وقد تكون زوجة وولداً (...). ومن رأى أنه قتل حية على فراشه ماتت امرأته فإن رأى في عنقه حية فقطعها ثلاث قطع فإنه يطلق امرأته ثلاثاً... الحيات المائية سال». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 248 - 249.



الفردوس المفقود فصارت عدوة لبني آدم على ظهر البسيطة، فإن للطيور دوماً من الصفات ما يجعلها أقرب إلى عالم السماء منها إلى الأرض لما خصت به من أجنحة تمكنها من الطيران والاتصال بالأفق الأعلى. وإن هذا لشأن الطير عامة ولكن لكل طائر من الطيور صفاته ومميزاته الخاصة ورمزيته والمعنى الملازم له بحكم تلك الصفات وبحكم ما اقترن في أذهان الناس بشأنه من خلال التجارب والحكم والأمثال والأساطير بحيث تصبح الطيور من خلال إسقاط عالم الإنسان عليها وسيلة من وسائل التعبير عن العالم الأرضي ونظامه وما بين أفرادها من العلاقات يصبح الطير «دليلاً» ورمزاً ضمن خطاب عقائدي كبير هي عنصر منه لا يكتمل معناها بدون إدراجها ضمنه.

وقد نزل الخطاب الإسلامي بعض الطيور - من خلال قصص الأنبياء والموسوعات - منازل غير التي كانت لها قبل الإسلام بل حمل بعضها مثل النسر والخطاف والحمامة واليوم والصرد والورشان والدراج رسائل جديدة تتلاءم ومعطيات الدين الجديد لعل أبرز تجلياتها «منطق الطير» ومحادثة النبي سليمان بن داود ثم رمزية الطير عند الصوفية وما لها من علاقة بعالم النفس ولكنها وصلتنا حاملة آثار بعض الأساطير الجاهلية.

#### 1.5.2.4 - النسر:

لقد ظل النسر «ملك الطيور» و«شعاراً» لهم. ولا شك أن من أول ما يتبادر إلى الذهن عند التفكير في النسر المثل المعروف «نسر لقمان» أو «أعمر من نسر» أو «طال الأبد على لبد»<sup>(1)</sup>. ذلك أن النسر - بعد أن كان رمزاً للإله نسر معبود عرب جنوب الجزيرة قديماً ورمزاً للشمس وشعاراً للملك عامة - قد تحجر معناه في حكاية رمزية (Allégorie) تتعلق بشخصية شبه أسطورية هي شخصية لقمان ونسوره السبعة. وتروى عنه أساطير شتى تلتقي جميعها عند القول بأنه قد طلب عمراً طويلاً فأعطي عمر سبعة أنسر كان آخرها لبد وأنه «خير بين أن يعيش عمر سبع بمرات سمر من أظب عفر في جبل وعمر لا يمسه القطر أو عمر سبعة أنسر إذا هلك نسر خلق من بعده نسر». وكان سأل الله تعالى طول العمر فاختار

(1) الميداني: مجمع الأمثال ج 2 ص 50 «أعمر من نسر» وتزعم العرب أنه يعيش خمسمائة سنة) «وأن الأبد على لبد (في: حياة الحيوان الكبرى للهميري ج 2 ص 351. وانظر وهب بن منبه: التيجان في ملوك حير ص 69 ويلقب صاحب النسور عنده بالرائش وأنه كان متواضعاً لله. مع أشعار في ذلك للنابغة وليبد والأعشى ص 77. وكتاب أخبار عبيد بن شربة ص 356. الميداني: الإكليل ج 8 ص 212 - 217. ضمن خبر لقمان بن عاد المطاط بن سسكس بن وائل بن حير صاحب الأنسر بالأحاف. ويذكر أنه عاش 1400 سنة).

النسور فكان يأخذ الفرخ حين خروجه من البيضة فيريه فيعيش ثمانين سنة هكذا حتى هلك منها ستة فسمي السامع لبدأ. فلما كبر وهرم عجز عن الطيران كان يقول له لقمان: انفض لبد. فلما هلك لبد مات لقمان<sup>(2)</sup>.

#### 2.5.2.4 - الغراب ووظيفته في عالم العرب الأسطوري:

إن الأمثال التي تتعلق بالغراب كثيرة فقد قالوا «أشأم من غراب» و«أبصر من غراب» و«أخدع من غراب» و«أزهي من غراب» و«أعز من الغراب الأعصم»<sup>(3)</sup> و«أصفى من عين الغراب» وشبهوا به غراب نوح من مضي لحاجة من الحاجات وأبطأ فلم يعد فقالوا «لا يرجع فلان حتى يرجع غراب نوح»<sup>(4)</sup> وجميع هذه الأمثال وسواها مما يتعلق بتسمية الغراب ومختلف الكنى التي تلصق به - مثل نعتهم إياه بـ «الأعور» خوفاً من عينه وبصره عندهم حديد أو «ابن داية» لوقوعه على مواضع الدَّبَر أو القُرح من إيلهم أو «الحاتم» أو «الأسحم» أي الأسود أو «الأبقع» وهو الذي يسمى بغراب البين أو «الأعصم» وهو الأحمر الرجلين والمنقار<sup>(5)</sup> - إنما هي بقية باقية من الرمزية القديمة المتصلة بالغراب في إطار الحياة البدوية من جهة وكان - لأنه من الطيور القواطع - غريباً عنهم ولا يكون إلا متقماً في مواضع خيامهم

(2) الديميري: حيلة الحيوان الكبرى ج 2 ص 351. وانظر قصة لقمان ونسوره ضمن قصة هود، الثعلبي: عرائس المجالس: ص 52 - 53 والناطقة وبيته الشهير الذي بات عجزه مثلاً:

أضحت بخلاء وأضحى أهلها احتملوا  
أخفى عليها السني أخفى على لبد  
ضمن قصيدته التي مدح فيها النعمان بن المنذر والتي مطلعها:

يا دارمسة بالعلباء فالسند  
أفوت وطال عليها سالف الأبد

ديوان الناطقة ط الشركة التونسية للتوزيع تونس 1986 ص 78. وانظر شعر لبيد بن ربيعة في ذكر لقمان ولبد. وهب بن منبه. كتاب التيجان في ملوك حير ص 76. وانظر شعر الأعشى في ذلك. ضمن المصدر السابق ص 76 - 77.

(3) انظر الميداني: مجمع الأمثال ج 2 ص 44.

(4) الجاحظ: كتاب الحيوان 1 ص 298 - 318 - 321 ج 2 ص 315 - 316. (319 وغريبان البصرة أوبد غير قواطع) - 320 أسطورة خداع الغراب الديك الأنف ذكرها. وج 3 ص 325 - 345 - 346 - 410 - 349 - 347 146 وفيها إشارة إلى منادمة الديك الغراب: «وقد كنا قلنا ما تقول العرب في شأن منادمة الغراب الديك وصداقته له وكيف رهنه عند الخمار وكيف خاس به وسخر منه وخذعه وكيف خرج سالماً غير غارم وغافلاً غير غائب وكيف ضربت به العرب الأمثال وقالت فيه الأشعار وأدخلته في الاشتقاق لزجرها عند عياقتها، وكيف كان السبب في ذلك» - 415 - 428 - 429 - 431 - 439 - 443 - 515 وج 4 ص 80 - 197. والميداني: المصدر السابق ج 2 ص 44 مثل «أعز من الغراب الأعصم» كناية عن ندرته والأعصم «الذي تكون إحدى رجله بيضاء».

(5) أقرب الموارد ج 2 ص 791 وانظر الحاشية رقم 4 أعلاه.

عند مبايتهم لمساكنهم حسب عبارة الجاحظ<sup>(6)</sup> المتصلة بما للغراب من صفات باعتباره علامة أو رمزاً ودليلاً في حياة العرب القدامى الدينية<sup>(7)</sup> ثم في الخيال الشعري من جهة أخرى.

#### 1.2.5.2.4 - الغراب دليل على المجهول في الزجر والعياقة:

كان المجهول ولا يزال مما تهفو النفوس إلى معرفته بشق الوسائل ومن خلال وسائط متعددة هي من عناصر الطبيعة - كالنجوم - وبعض الحيوان مثل الطباء والطيور ولهم في ذلك علامات وسنن أو قوانين (Codes) يستدلون بها عليه وكان الطائر - أو غيره من الحيوانات - في ذلك رسول ينبيء بالغيب خيراً أو شراً.

إذا كان أصل التطير من الطير فإن الغراب أشأم ما كانوا يتطرون به<sup>(8)</sup> ضمن مجموعة أخرى من الطيور تسمى «الطير العراقيب» وهي: «الصرد والشقراق والأخيل والورقاء والزجاج»<sup>(9)</sup> وأصل التطير - في ما يذكر الجاحظ - إنما كان من الطير ومن جهة الطير إذا مر بارحاً أو سائحاً أو رآه يتغل ويتنف حتى صاروا إذا عاينوا الأعور من الناس أو البهائم أو الأعضب أو الأبر زجروا عند ذلك وتطيروا عندها كما تطيروا من الطير إذا رأوها على تلك الحال فكان زجر الطير هو الأصل ومنه اشتقوا التطير. ثم استعملوا ذلك في كل شيء<sup>(10)</sup> «والعياقة إنما هي زجر الطير والتغاؤل بأسائها وأصواتها وعمرها أو التطير منها»<sup>(11)</sup>.

- 
- (6) الحيوان ج 3 ص 439 ويفسر تسمية الغراب باین دایة. وراجع مجلة «Arabica» العدد الثامن سنة 1961 ص 50 - 58. حول زجر الطير ولا سيما الغراب وفيه دراسة عن نص ينسب إلى الجاحظ.
  - (7) وقد شمر الجاحظ بذلك في بداية باب القول في الغربان: «نذكر على اسم الله جل القول في الغربان والإخبار عنها، وعن غريب ما أودعت من الدلالة واستخزنت من عجب الهداية» - الحيوان ج 3 ص 410.
  - (8) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 443. وانظر زجراً فيه أرنب وتعلب في طبقات ابن سعد ج 1 ص 316 - 317 وانظر المسعودي ج 2 ص 181 والنوري: نهاية الأرب ج 3 ص 134 - 136 وزجر أمية بن أبي الصلت الغراب ص 139 وزجر كسرى ص 140 وكثير وقد تعشق امرأة من خزاعة ص 140 وزجر أبي ذؤيب الهذلي ص 142 والخط على الرمل ص 143. وتوفيق فهد: الكهانة عند العرب. انظر تختلف أنواع الزجر 434 وما بعدها. Le présage par le corbeau - Arabica Vii, 1. 1961 - p. 30 - 59.
  - (9) هو من سباع الطير وكانوا يعتقدون أنه يجتلف الصبيان في المهدي. عن السلمي حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 189 - 201 ط دأر إحياء التراث العربي بيروت 1989/1408.
  - (10) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 438.
  - (11) انظر المسعودي: مروج الذهب ج 2 ط 1986 ص 181 فصل ذكر ما ذهبت إليه العرب من العياقة والزجر والعياقة والسائح والبارح وغير ذلك. والنوري: نهاية الأرب ج 10 ص 212.

#### 2.2.5.2.5 - الغراب دليل في أسطورة حفر زمزم:

سبق أن رأينا ضمن الأساطير المتعلقة بالمياه أن حفر زمزم قد تم في ظروف استثنائية وبأمر من هاتف هتف بعبد المطلب لما جن الليل وكان الصوت الذي سمعه يقول:

«يا أيها المدلج إحفر زمزم إنك إن حفرتها لم تندم  
وهي تراثٌ من أبيك الأعظم تسقي الحجيج حافلاً لم ينقم

فلما سمعه عبد المطلب قال: وأين موضع زمزم؟

ف قيل له: عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم.

فغدا عبد المطلب ومعه ابنه الحارث فوجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عند الوثنيين آساف ونائلة اللذين كانت قريش تعبدهما وتنحرا عندهما<sup>(12)</sup>.

إن هذا المقطع من قصة حفر بئر زمزم قبل الإسلام ليبين وظيفة الغراب «الأعصم» وأنه أشبه بالكاهن فهو الدليل والمعلم إنه محمل برسالة من وراء حجب الغيب كلف عبد المطلب بمقتضاها بحفر البئر. ولا شك أن للخبر سمة إسلامية لاتصاله بجذ النبي ولكن المسحة الجاهلية كامنة في صبغة الكلام، هو سجع أوضح من سجع الكهان ذي الكلام المبهم المستغلق وإن خلا من الإلغاز. كما أن هذه المسحة الأسطورية المتمثلة في الإيمان بالكهانة مصدرأ من مصادر معرفة الغيب الكثيرة، قد بقيت في الخطاب الإسلامي من خلال احتكام عبد المطلب بشأن أحقيته في البئر إلى كاهنة سعد بن هذيم لما نازعته قريش زمزم وتصدت له تمنعه من حفرها لأن موضعها هو منحراها (أي قريش) عند صنمها آساف ونائلة.

#### 3.2.5.2.4 - الغراب دليل في قصة صالح وثمود

عن كعب الأحبار في حديثه عن النبي صالح «وكانت رعوام امرأة كنوه [أبي النبي صالح] كثيرة البكاء لفقد زوجها. فبينما هي ليلة قد بكّت كثيراً إذ وقع في وسط دارها شيء.

فخرجت تنظر ما هو فإذا هو طائر على هيئة الغراب رأسه أبيض وظهره أخضر وبطنه أسود وهو أحمر الرجلين والمنقار وفي عنقه درة معلقة بسلسلة من ذهب. فقالت: أيها الطائر ما أحسن خلقك، لقد هربت من صاحبك. فقال الطائر ما هربت من صاحبي ولكني أنا

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 74.

الغراب الذي بعث الله إلى قابيل حتى قتل أخاه هابيل فأريته كيف يوارى سوء أخيه، فأما بياض رأسي فإنه شاب لما رأيت قابيل قتل هابيل وأما حمرة منقاري ورجلاي فإني غمستها في دم هابيل الشهيد وأما خضرة ظهري فمن لمس الملائكة والخور العين. وأنا من طيور الجنة ولكن، أتحين أن أرشدك إلى زوجك كنهه فإني عارف بموضعه. فقالت: ومن لي بذلك فقد غاب عني مائة سنة فقال لا تنكري ذلك فإن الله على كل شيء قدير. فتقلدت سيف بعلمها ثم عمدت تتبع الطائر فطوى الله لها البعيد حتى وصلت إليه وهو نائم ثم نادى الطائر يا كنهه بن عبيد قم بقدرة الله الذي يحيي العظام. فاستوى قاعداً. فلما رأى زوجته اعتنقها وسلم عليها فالقى الله عليها الشهوة وواقمها فحملت بصالح.

ثم بعث الله إليه ملك الموت وقبض روحه. فمضت رعون تتبع الطائر حتى أتت بلاد ثمود. فلما كملت شهورها وضعته ليلة الجمعة يوم العاشوراء. قال فلم يزل صالح في مهده يسبح الله ويقدسده حتى نشأ وكبر<sup>(13)</sup>.

وبناء على جميع ما تقدم يبدو الغراب طائراً ولا كالطيور رغم اشتراكه وإياها في الرمزية العامة للطيور، وأنها بجناحيها سبب من الأسباب تربط بين العلوي والسفلي أو بين الأرض والسماء. وليس من المستبعد أن قد كان طائراً مقدساً عند العرب قديماً مثلما يذهب إلى ذلك بعضهم<sup>(14)</sup> فهو دليل قابيل كيف يدفن هابيل، وهو دليل عبد المطلب على موضع زمزم، ودليل أم النبي صالح على موضع أبيه الميت بل هو في الأسطورة الأخيرة طائر من طيور الجنة موجود منذ الأزل وبداية الخليقة. وجميع هذا مما يجعلنا نرجح أن له رمزية عقائدية خاصة قبل الإسلام لا سيما وقد كان لدى الحرائين رمزاً من رموز الشمس<sup>(15)</sup> وصورة الغراب في الشعر قريية من هذا. فهو يسمى الشاحج - كما في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري - لأنهم يقولون في صوته نفق ونعب وشحج - ويصورونه مولماً بالأخبار ويشبهون حركاته عندما يرفع رأسه ويخفضه بهيئة المتعبد.

(13) الكسائي: قصص الأنبياء ص 112. حديث صالح بن كانه وقومه ثمود.

(14) انظر بذيل الفصل الرابع من كتاب توفيق فهد الكهانة عند العرب ص 507. تعليقه على تفسيرهم وبين الفرت والدم عند نفرة الغراب الأعصم (طبقات ابن سعد ج 1 ص 39) وأنه غير مقنع ويميل إلى كتابه مجمع أرباب بلاد العرب قبل الإسلام. الفصل الثاني منه حول أساف ونائلة (ولم يتسن لنا الاطلاع عليه).

(15) يختلط بعبادات الحرائين حيث هو رمز للشمس وكان يلعب دوراً جنسياً إثر علاقاته مع أمهات مؤنثة قمرية انظر Le Normant: SUR LE CULTE PAYEN DE LA KAABA p 240 عن توفيق فهد الكهانة ص 505.

يقول عنتره في نعتة [كامل]:

حَرَقَ الجَنَاحُ كَأَنَّهُ لَحِيَّ رَأْسِهِ      جَلَمَانُ بِالْأَخْبَارِ هَشُّ مُوَلَّعٍ

وقال فيه الطرماع بن حكيم [كامل]:

وَجَرَى بِبَيِّنَتِهِمْ غَدَاةً تَحْمَلُوا      مِنْ ذِي الْأَثَارِبِ شَاجِحٌ يَتَعَبَّدُ  
شِنْجُ النَّسَا أَذْفَى الْجَنَاحِ كَأَنَّهُ      فِي الدَّارِ إِثْرُ الظَّاعِنِينَ مُقَيَّدُ<sup>(16)</sup>

3.5.2.4 - المهدد:

المهدد معروف كالغراب. فله من الكنى «أبو الأخبار» و«أبو ثمامة» و«أبو الربيع» و«أبو روح» و«أبو سجاد» و«أبو عباد» ويقال له المهدد<sup>(17)</sup> وهذه الكنى ضاربة بجذورها فنيا تنوغل عن هذا الطائر من أخبار أسطورية، منها أسطورة تعليلية يرونها الجاحظ عن أصل القنزعة التي فوق رأسه وأخرى أكثر منها شهرة هي قصته مع النبي سليمان وملكة سبأ<sup>(18)</sup> وهي التي صار بها مضرب الأمثال ولذلك نجدهم يذكرون أنه يرى الماء في باطن الأرض كما يراه الإنسان في باطن الزجاج وأنه كان دليل سليمان على الماء<sup>(19)</sup>.

1.3.5.2.4 - أسطورة قنزعة المهدد:

هي أسطورة تعليلية ترمي إلى تفسير أصل القنزعة التي تحلي رأس المهدد وتعلل نثن راثنته. وينعتها الجاحظ بأنها «من خرافات الأعراب» ويجريها في ذلك مجرى أسطورة الديك والغراب. يقول: والعرب كانوا يزعمون أن القنزعة التي على رأسه ثواب من الله عز وجل

(16) حرق الجناح: أنحص ريشه ونسل. (لسان العرب مادة حرق) والاثارب قلعة بين حلب وأنطاكية. النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 212.

(17) مهدد في لسان العرب «أصوات الجن ولا واحد له» وفي القاموس المهدد ويفتحين (أي المهدد) أصوات الجن بلا واحد. وعزف الجدد عزف الجن. انظر الدميري حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 378. والجاحظ كتاب الحيوان ج 1 ص 97 - 298 وج 3 ص 513 (مهدد سليمان) وج 3 ص 512 وج 6 ص 310 (معرفة بكامن المياه).

(18) انظر عبارة «مهدد سليمان» لدى الثعالبي: ثمار القلوب ص 485.

(19) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 101 - 102. (ولا سبأ رمزته ضمن منطق الطير وحديثها إلى سليمان). وانظر مقال «بلقيس» في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة ج 1 ص 1256. والثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 280. والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 82 - 86 رواية عن الكسائي صاحب قصص الأنبياء.

على ما كان من برة لأمه لما ماتت جعل قبرها في رأسه. فهذه القنزعة عوض عن تلك الوهدة. وهو طائر متن البدن من جوهره وذاته. والأعراب يعملون ذلك التثني شيئاً خامره بسبب تلك الجيفة التي كانت على رأسه. ويستدلون على ذلك بقول أمية ابن أبي الصلت ويقول من أبيات: [كامل]

غيمٌ وظلماءٌ وغيثٌ سحابةٌ	أزمانٌ كفٌّ وأستارٌ الهدهُدُ
يبغي القرازُ لأمه ليُجنِّها	فبني عليها في قفاهُ يُمهدُ
مهداً وطيثاً فاستقلَّ بحمله	في الطير يحملها ولا يتأوَّدُ
من أمه فحُزِّيَ بصالح حملها	ولذا وكلفَ ظهره ما يُفقدُ
فتراه يُدليجُ ماشياً بجنارته	بقفاهُ ما اختلفَ الجديدُ المُسندُ <sup>(20)</sup>

2.3.5.2.4 - الهدهد في قصة بلقيس ملكة سبأ:

قد راينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والأعراب في الجاهلية ومن قولهم في الديك والغراب ويتعجبون من الرواية في طوق الحمام فإن الحمام كان رائد نوح على نبيينا وعليه السلام وهذا القول الذي تؤمنون به في الهدهد من هذا النوع.

(الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 77)

في قصة النبي سليمان مع بلقيس يغدو سليمان نبياً مسلماً يزور الحرم بعد فراغه من بناء بيت المقدس ويقرب القرابين ويقضي المناسك ويشير بظهور الإسلام. ويسير بعد ذلك من مكة إلى أرض اليمن ويحتاج إلى الماء لوضوئه فلا يجده ويطلب الهدهد وكان الهدهد دليله وكان يرى الماء من تحت الأرض كما يرى أحدكم كأسه بيده فينقر الأرض فيعرف موضع الماء وعمقه. ثم تحيى الشياطين فيسلخونه كما يسلخ الإهاب يستخرجون الماء<sup>(21)</sup>. إن أسطورة سليمان وبلقيس والهدهد لتجسم بعض المعاني الرمزية الأسطورية التي كانت متداولة عند العرب قبل الإسلام وبعد ظهوره فرمزيته القديمة وبره بوالديه لم تمنح من الخطاب الإسلامي في تضاعيف قصص الثعلبي، وبها يفسر بعض المفسرين نجاته من عقاب سليمان كما أن اقترانه بالعلم والمعرفة قد تدعم من خلال بعض الأحاديث الماثورة مثل: «أنهاكم عن قتل

(20) النويري: نهاية الأربع ج 10 ص 246 - 247.

(21) انظر القصة كاملة في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 279.

الهدهد فإنه كان دليل سليمان على الماء ضارباً حوله هالة من القداسة بحيث يكون النيل منه حراماً. على أن ذلك لم يحل دون الشك في الأمر فهذا نافع بن الأزرق لما سمع حديث الهدهد عن ابن عباس يتساءل: كيف يبصر الماء من تحت الأرض ولا يبصر الفخ إذا غطي له بقدر إصبع فيجيبه ابن عباس: ويحك إذا جاء القدر عمي البصر<sup>(22)</sup>. ومن شأن هذا الجدل الفكري العقائدي بين ابن عباس ونافع بن الأزرق - وهو من الخوارج - أن ينزل الأسطورة منزلة مرموقة ضمن الصراع الفكري المعرفي الاجتماعي بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار مثلما رأينا ذلك مع أسطورة خلق القلم وكتابة جميع أفعال بني آدم منذ الأزل.

#### 3.3.5.2.4 - النبي سليمان بن داود ومنطق الطير:

تعدينا بعض الأساطير التي وصلتنا عن النبي سليمان بن داود واستعراضه الطير وغيرها من الحيوان - وهي كثيرة - إلى زمن أسطوري كانت الطيور فيه غير عجيبة أو أن بعض الناس من المصطفين فيه يفهمون منطقها. ولا بد أن هذه الأساطير عند القصاص المسلمين ومفسريهم كانت توسعاً في تفسير الآية الكريمة «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْعَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» - (سورة النمل الآية 16).

ولا تكمن دلالة أسطورة حشر الطير لسليمان<sup>(23)</sup> في بنيتها السياقية بقدر ما تكمن في قائمة الطيور المعروضة وترتيبها وما تتيحه من فوائد عن رمزية تلك الطيور في إطار إسلامي غدا فيه النبي سليمان - في قصص الأنبياء - كما سبق أن أسلفنا نبياً مسلماً قبل ظهور الإسلام بل يغدو صنواً لأدم تحشر إليه جميع المخلوقات فيعرفها بأسمائها ومنطقها. ولما حشرت الطير له جاءته فوجاً فوجاً. فسلمت عليه الخطافة بثلاث لغات<sup>(24)</sup> ثم تقدم النسر ملك الطيور ثم تقدمت العقاب ثم العنقاء ثم تقدم الغراب ثم الحمامة ثم الهدهد ثم كان الديك آخر من تقدم، «ووقف كل طير بين يديه وفرغ من حشر الطيور وعرفها بأسمائها ومنطقها وكانوا

(22) المصدر السابق ص 277 وقد مازجت هذه الرمزية الأسطورية رمزية الأحلام.

(23) انظر الكشائي قصص الأنبياء ص 82 - 83.

(24) ص 83 حاشية رقم 1 في كتاب الكشائي قصص الأنبياء: «بثلاث لغات باللفظ التي سلمت بها على آدم ونوح وإبراهيم عليهم السلام».



يعبدون الله بالليل والنهار وكذلك الوحوش والسباع حتى عرف كل واحد منهم باسمه وصفته ونعته<sup>(25)</sup>.

ولسنا ندرى أيكون لهذه القصة الأسطورية التي يتجلى فيها الملك سليمان عالماً بـ «منطق الطير» بل بمنطق سائر الحيوان مغزى في سياقها وطريقة نظمها وترتيبها أم ترى معناها كامن في دلالاتها الجدولية ونعني بذلك دلالة كل مفردة أي كل حيوان على حدة. ويمكن للمرء أن يتساءل أليس في ترتيب الطيور بداية بالخطافة فالنسر فالعقاب فالعنفاء فالغراب فالحمامة فالهدد فالديك آخراً ترتيباً رمزياً؟ فلا شك عندنا مثلاً أن تقديم الخطافة يقترن برمزية قصص الأنبياء<sup>(26)</sup> وأن تقديم النسر ثم العقاب إنما هو لمكانتهما ضمن سائر الطيور. ولكن ألا تكون وراء هذا الترتيب رمزية أخرى تتمثل في أن سرد هذه العناصر على هذا النسق بالذات قد يكون مقترناً بترتيب عقائدي ضمني يبدأ بالحمامة لعلاقتها بآدم ونوح وإبراهيم ويعدون من الأنبياء وآباء البشرية وأول أنموذج للتوحيد. ثم يتلوها النسر (ومعه العقاب) رمز الشمس ورمز الملك وتأتي في التصنيف بعد النبوة ثم بالعنفاء ذلك الطائر الخرافي الذي يتصل في الأساطير ببداية الخليفة ثم بالغراب تذكيراً بغراب نوح ثم بالحمامة المطوقة ثم بهدهد سليمان ثم بالديك وهو على ما رأينا من الرموز الإسلامية لأنه رمز المؤذن؟.

وتلخص بعض الأخبار قصة سليمان مع الطير إلى أقصى ما يمكن فإذا الطير حقاً رمز حي يجسد كلاماً بعينه وحكمة تحجرت في عبارة جاهزة في اعتبارنا ما آلت إليه في المعاجم أو في: «كتب المعاني» وهي المترجمة عن الرمزية العامة التي صارت للطير في الإسلام وما ينطق به من الحكم والمواعظ.

قال كعب الأحبار وفرقد السنجي: مر سليمان عليه السلام على بلبل فوق شجرة يحرك ذنبه ورأسه فقال لأصحابه أتدرون ما يقول هذا البلبل؟

قالوا لا يا رسول الله.

قال: يقول: أكلت نصف ثمرة فعل الدنيا العفاء.

(25) انظر الإحالة السابقة رقم 24 ورمزية الخطافة وعلاقتها بالأنبياء.

(26) النويري: نهاية الأربع ج 14 - ص 82 - 86. رواية عن الكسائي. والصفة الأخيرة تجعل سليمان بمنزلة آدم. أو تجعل آدم نموذجاً أصلياً لسليمان مثلما كانت بعض الطيور المعروضة على سليمان نموذجاً لسائرهما.

ومر به هدهد فأخبر أنه يقول: إذا نزل القضاء عمي البصر.  
وفي رواية كعب أنه يقول: من لا يرحم لا يرحم. والفاخته تقول: يا ليت هذا الخلق ما  
خلقوا وليتهم إذا خلقوا علموا لماذا خلقوا وليتهم إذا علموا لماذا خلقوا عملوا بما علموا.

والصرد يقول: سبحان ربي الأعلى ملء سمائه وأرضه.  
والسرطان يقول: استغفروا الله يا مذنبيين.  
وصاحت طيطوى عنده فأخبر أنها تقول: كل حي ميت وكل جديد بال.

وقال إن الخطاف يقول: قدموا خيراً تجدوه عند الله.  
والورشان يقول: لدوا للموت وابنوا للخراب.  
والطاووس يقول: كما تدين تدان.

والحمأة تقول: سبحان ربي المذكور بكل لسان.  
والدراج يقول: الرحمان على العرش استوى.

وإذا صاحت العقاب تقول: البعد عن الناس راحة. وفي رواية: البعد عن الناس  
أنس.

وإذا صاح الخطاف قرأ الفاتحة إلى آخرها ومدَّ صوته بقوله: ولا الضالين كما يمد  
القاريء.

والبازي يقول: يا كريم.  
والغراب يلعن العشار ويدعو عليه.  
والحدأة تقول: كل شيء هالك إلا الله، والقطاة تقول: من سكت سلم.  
والبيغاء يقول: ويل لمن كانت الدنيا أكبر همه.

والزرزور يقول: اللهم إني أسألك رزق يوم بيوم يا رزاق.  
والقنبرة تقول: اللهم العن مبغضي محمد وآل محمد.  
والديك يقول: اذكروا الله يا غافلين.

والنسر يقول: يا ابن آدم عش ما شئت فإنك ميت.

وفي رواية أن الفرس تقول إذا التقى الجمعان: سبوح قدوس رب الملائكة والروح.

والخمار يلعن المكاس وكسبه .  
والضفدع تقول: سبحان ربي الأعلى<sup>(27)</sup> .

---

(27) الدمي: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 101 - 102 .

### 3.5 - حيوانات أسطورية :

#### 0.3.5 - مقدمة :

نقصد بالحيوانات الأسطورية حيوانات توهموا وجودها مثل الهامة أو الصدى ومثل العنقاء أو ما سواها من حيوانات صوروها تصويراً عجيباً من المحال الوقوع عليه في مجرى العادة والمألوف لإنتراع صورها مثلاً من مجالات متعددة، كما رأينا على سبيل المثال في أساطير صورة الكون وما في مختلف الأرضين السبع من كائنات أشبه ما تكون «مسخية» Têratologique مع فارق القداسة طبعاً. وما يهنا من دراستها ودراسة ما سواها ليس البحث في مدى مطابقتها لشيء موجود في الواقع. إلا أن عدم وجودها في الواقع لا يمنع أنها «حقائق» ذهنية آمن بها البشر في مجتمعات متعددة وضمن أنظمة عقائدية أو دينية في حضارات مختلفة مثل الحضارة الهندية والفارسية والعربية قبل الإسلام ويعد ظهوره بل إن من الأهمية بمكان البحث في دلالتها الرمزية الأسطورية الانثروبولوجية.

#### 1.3.5 - الهامة :

«الهامة»<sup>(1)</sup> في معتقدات العرب الجاهليين التي أنكرها الإسلام وأبطلها من خلال القول المأثور «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة». - وتسمى أيضاً الصدى والهام - طائر يزعمون أنه يخرج من رأس القتيل الذي لم يؤخذ بثأره فيزقو عند قبره ويقول: اسقوني من دم قاتلي.

ويقول ذو الأصبع العدوان في ذلك: [بسيط]

يا عمرو إلّا تدغ شتمي ومنقّصتي أضربك حتى تقول الهامة اسقوني<sup>(2)</sup>

---

(1) الهامة طير الليل وهو الصدى والجمع هام وهامات. ومن معاني الهامة اليوم وتدل مادة هيم على العطش. والهيام داء يصيب الإبل فتشرب ولا تروى ومنه قوله تعالى ﴿فشاربون شرب الهيم﴾.

(2) الصدى من العطش أيضاً. يقال رجل صديان وامرأة صديا. ويقع الصدى أيضاً على الدماغ لكونه متصوفاً بصورة الصدى ولهذا سمي الدماغ هامة لأنه يشبه رأس الصدى لأن الصدى لما كان كبير الرأس واسع العين وفيه شبه برأس ابن آدم سمو الرأس هامة باسمه. وكذلك الهامة. ومن معاني الصدى رجع الصوت وذكر اليوم (عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة الهامة ص 374 - 375). وانظر شعراً للنمر بن تولب في الصدى: الجاحظ البيان والتبيين ج 1 ص 284 ولسان العرب لابن منظور مادة صدي.

فلذا أخذ بثأره طارت. ومن مزاعمهم أن ذلك الطائر يكون صغيراً ثم يكبر حتى يصير في قدر اليوم ويسمونه هو أيضاً الهام وأنه يتوحش ويصبح ويوجد في الديار المعطلة الخالية من أهلها وحيث مصارع القتل وأحداث الأموات. وكانوا يقولون أيضاً «إن الهام لا يزال عند وُلْد الميت ومخلفه ليعلم ما يكون بعده فيخبره»<sup>(3)</sup>. وفي ذلك يقول طرفة مفتخراً بنفسه: [طويل]

كريم يروِّي نفسه في حياته     مستعلم إن مُتْنَا غداً أيُّنا الصَّدي<sup>(4)</sup>  
ويقول لبيد بن ربيعة في رثاء إربد:  
فليس الناسُ بعدك في نَقِيرٍ     وما هم غيرُ أصداءٍ وهامٍ<sup>(5)</sup>  
وقال ذو الرمة:

وقد أفسف النازحُ المجهولُ مَعِيفَةً     في ظلِّ أخضرٍ يدعو هامةَ اليومِ<sup>(6)</sup>

ومهما يكن من أمر الهام وسواء اعتبرناها اليوم أو طائراً أسطورياً وهماً يخرج من رأس الميت فإننا أمام رمز من رموز الظلام والعطش والموت وواسطة بين عالم الموت وعالم الأحياء بما أنها تطالب بالثأر وتخبر الميت بما يكون بعده. ولهذا فإننا نجد أسطورة تجمع بين النبي سليمان والهامة في حوار طريف تصبح فيه الهامة أي اليوم لا مجرد طائر وإنما بؤرة رمزية تركز حولها مجموعة من القيم. وينبني الحوار بين الطرفين على أساس السؤال والجواب فتكون له وظيفة تعليمية وعظمية إسلامية تزهد في الدنيا وترغب في الآخرة وحسن الاستعداد لها. فالهامة لا تأكل من الزرع لأن آدم بسببه أخرج من الجنة ولا تشرب من الماء لأن فيه كان هلاك قوم نوح وتذر العمران وتسكن الخراب - ميراث الله - لأنه يذكرها بمن كانوا به يتنعمون معتبرة بالموت متعظة بغفلتهم متهتة للسفر إلى العالم الآخر<sup>(7)</sup>. وتنتهي هذه الحكاية الرمزية بالعبرة يستخلصها سليمان من «نواره مع البوم/ الهامة فإذا هذا الرمز الأسطوري القديم يُحمَل بدلالات جديدة مع تغير معنى الموت بالنسبة إلى المسلم عندما لم يعد مثلما كان عند العربي

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة الهامة ص 374 - 375. والنوري: نهاية الأرب ج 10 ص 286.

(4) هو بيت طرفة الشهير في المعلقة. ضمن شرح القصائد التسع المشهورات قسم 1 ص 269 وفي رواية أن عجز البيت هو: مستعلم إن متنا صدى أيُّنا الصدي.

(5) شرح ديوان لبيد تحقيق إحسان عباس ط الكويت 1962 ص 209 - وانظر لسان العرب مادة (صدي).

(6) استشهد به الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 374.

(7) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 375.

قبل الإسلام نهاية للحياة على وجه الأرض وإنما بداية لحياة أخرى ولذلك كانت صورة الهامة في هذه الأسطورة التعليمية صورة إيجابية في هذه القصة المحملة بهذه الدلالات الإسلامية.

### 2.3.5 - أسطورة العنقاء:

هي من الطيور الأسطورية التي تناقل العرب الحديث عنها بين مكذب لوجودها ومؤمن به. ولا شك أن أسطورة العنقاء قد وصلتنا لأنها كانت ضمن الرصيد الثقافي المتعارف<sup>(8)</sup>. فلقد ذكرت العرب في أشعارها وحكمها وأمثالها فقالوا: «جاء فلان بعنقاء مغرب» يريدون أنه جاء بالعجب العجيب أو بالأمر النادر وقوعه. و«حلفت به عنقاء مغرب».

وقال الشاعر: [طويل]

ولولا سليمان الخليفة حلفت به من يد الحجاج عنقاء مغرب<sup>(9)</sup>

فما هي صورة هذا الحيوان الخرافي الذي يعمر زهاء ألف وسبعمائة سنة وما هي الأساطير المتعلقة بهذا الطائر العجيب الذي يرى بعضهم أن له صلة بطائر «السيمرغ» الفارسي ويرى آخرون أنه طائر الفينيق Phénix الذي نجد صدهاء في الأساطير اليونانية والذي ينسب اليونان إلى بلاد العرب. وما عسى أن يكون لها من دلالة؟

لقد وصلتنا القصص الأسطورية المتعلقة بالعنقاء من طرق ثلاث وفي ثلاث روايات:

- الأولى عن طريق ابن عباس يرفعها ويصلها بخالد بن سنان العبسي «مطفئ نار

---

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 7 ص 120 - 121 (في إنكار الكركدن والعنقاء) وج 8 ص 121 - 123 (العنقاء في عقيدة نحلة الشميطية وإيمانهم بها مع شعر لابي سري الشميطي). وانظر أيضاً: ماكسيم رودنسون:

L'arabie du sud chez les auteurs classiques in «l'arabie du sud histoire et civilisation» p73 - 74.

(9) ويرى البيت على النحو التالي:

ولولا سليمان الأمير لحلفت به من عناق الطير عنقاء مضرب

انظر لسان العرب مادة حلق ومادة عتق والعنق طول العنق. وعن العنقاء عامة، الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 438 وج 7 ص 120 - 121 والميداني: مجمع الأمثال ج 1 ص 429. والمسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 240 - 241 ط قمحة 1987 وج 2 ص 368 ط شارل بلا - الثعلبي: عرائس المجالس ص 131 (في قصة أصحاب الرس) - الفزوي: عجائب المخلوقات ص 456 - 457. والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 86 (عن الثعلبي) ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة) مادة عنقاء ج 1 ص 324. مقال شارل بلا.

الحريتين، وإن كانت فيما يظهر من أسماء أعلامها ومن أماكنها والزمان الذي تجري فيه ذات أصول إسرائيلية<sup>(\*)</sup> وقد تكون هذه الرواية من أقدم الروايات.

### 1.2.3.5 - العنقاء وخالد بن سنان العبيسي :

«إن الله خلق طائراً في الزمان الأول من أحسن الطير وجعل فيه من كل حسن قسماً. وخلق وجهه على مثل وجوه الناس وأن في أجنحته كل لون حسن من الريش وخلق له أربعة أجنحة من كل جانب منه وخلق له يدين فيهما مخالب وله منقار على صفة منقار العقاب غليظ الأصل وجعل له أنثى على مثاله وسماها بالعنقاء.

وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران: إني خلقت طائراً عجباً، خلقتة ذكراً وأنثى وجعلت رزقه في وحش بيت المقدس، وأنستك بهما ليكونا مما فضلت به بني إسرائيل.

فلم يزالا يتناسلان حتى كثر نسلهما وأدخل الله موسى وبني إسرائيل في التيه فمكثوا فيه أربعين سنة حتى مات موسى وهارون في التيه وجميع من كان مع موسى من بني إسرائيل وكانوا ستمائة ألف وخلفهم نسلهم في التيه. ثم أخرجهم الله تعالى من التيه مع يوشع بن نون تلميذ موسى ووصيه فانتقل ذلك الطائر فوقع بنجد والحجاز في بلاد قيس عيلان. ولم يزل هنالك يأكل من الوحوش ويأكل الصبيان وغير ذلك من البهائم إلى أن ظهر نبي من بني عبس بين عيسى ومحمد ﷺ يقال له خالد بن سنان فشكا إليه الناس ما كانت العنقاء تفعل بالصبيان، فدعا الله عليها أن يقطع نسلها فقطع الله نسلها فبقيت صورتها تحكى في البسط وغير ذلك<sup>(10)</sup>.

### 2.2.3.5 - العنقاء وحظلة بن صفوان :

ولنا رواية ثانية في كتب «قصص الأنبياء»<sup>(\*\*)</sup> - وهي «نص جامع» تتصل فيه القصة لا بخالد بن سنان العبيسي ولكن بشخصية أخرى تعد من «أنبياء الفترة» وهو حظلة بن صفوان ويروي القصص المسلمون أنه رسول أصحاب الرس أو «البئر المعطلة». وأن العنقاء ظهرت في مدته فعدت على الناس فدعا عليها بانقطاع النسل وكان ذلك من معجزاته. «قال سعيد بن جبير والكلبي والخليل بن أحمد دخل كلام بعضهم في بعض وكل

(\*) انظر أعلاه الأساطير ذات العلاقة بالنار.

(10) السمودي : مروج الذهب ج 2 ص 240 - 241 ط 1987. وصورتها التي تحكى في البسط حسب الجاحظ هي صورة السيمرك / السيمرغ.

(\*\*) (مجلس في ذكر قصة أصحاب الرس).

أخبر بطائفة من حديث أصحاب الرس أن أصحاب الرس بقية ثمود قوم صالح وهم أصحاب البئر التي ذكرها الله تعالى في كتابه في قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ مُعَظِلَةَ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ - وكانوا بفلج اليمامة نزولاً على تلك البئر - وكل ركية لم تطو بالحجارة والأجر فهي رس - وكان لهم نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له فتج؟ مصعداً في السماء ميلاً وكانت العنقاء تبيت به وهي كأعظم ما يكون من الطير وفيها من كل لون وسموها العنقاء لطول عنقها . وكانت في ذلك الجبل تنقض على الطير فتأكله فجاءت ذات يوم وأعوذها الطير فانقضت على صبي فذهبت به . فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بما تأخذه . ثم انقضت على جارية حين ترعرعت فأخذتها فضمنتها إلى جناحين لها صغيرين سوى الجناحين الكبيرين .

فشكروا ذلك إلى نبيهم فقال اللهم خذها واقطع نسلها وسلط عليها آية تذهب بها فأصابتها صاعقة فاحترقت فلم ير لها أثر بعد ذلك . فضربت بها العرب مثلاً في أشعارها وحكمها وأمثالها .

ثم أن أصحاب الرسل قتلوا نبيهم فأهلكهم الله تعالى<sup>(11)</sup> .

3.2.3.5 - أسطورة العنقاء والبوم وسليان . قصة رمزية :

أما القصة الثالثة فهي «قصة العنقاء في إثبات القضاء والقدر» تنسب إلى جعفر الصادق وإذن فهي ذات منزع شيعي وتتصل أحداثها من حيث الزمان بموسى نبي بني إسرائيل . وتكتسي طابع «الحكاية الرمزية» Allégorie مع احتفاظها بجوانبها الأسطورية . وهي طويلة جداً ولذلك فنحن نختصرها إلى أهم «وظائفها» القصصية<sup>(12)</sup> .

أ/ عاتب سليان الطير على بعض ما صدر منها .

ب/ اعتذرت بقضاء الله .

ج/ أنكرت العنقاء ذلك .

د/ تمخذاً سليان فأخبرها بخبر عجيب مفاده أنه ولدت جارية وغلाम في تلك الساعة هذا بالشرق وتلك بالمغرب وأنها يجتمعان على حرام وأنها غير قادرة على التفريق بينهما .

هـ/ أشهد سليان عليها الطير وكفلتها البومة .

(11) الثعلبي : عرائس المجالس ص 131 - 132 .

(12) المصدر السابق ص 264 - 268 (ضمن «مجلس في قصة سليان»).



وقد وصفت العنقاء بعد ذلك بأنها «كانت في كبر الجمل عظماً ووجهها وجه إنسان ويدها يدا إنسان وثدياها ثديا امرأة وأصابعها كذلك»<sup>(13)</sup>.

و/ تنتهي أحداث القصة باجتماع الجارية والغلام رغم ما بذلته العنقاء من الجهد للحيلة دون ذلك بل تكون الجارية حاملاً من الغلام. أما العنقاء فإنها «فزعت وذابت وطارت في السماء فأخذت نحو المغرب واختفت في بحر من بحاره وآمنت بالقدر وحلفت لا تنظر في وجه طير أبداً استحياء منه».

«وأما البومة فإنها لزمّت الأجسام والجبال قالت: أما بالنهار فلا خروج لي ولا سبيل إلى المعاش فهي إذا خرجت نهاراً ويختها الطير واجتمعت عليها وقالت لها يا قدرية فهي تخضع لهذا. وهذا ما كان من شأن العنقاء والبومة في القضاء والقدر والله أعلم بالغيب»<sup>(14)</sup>.

إن وجود العنقاء وأساطير تتعلق بها من تراث العرب قبل الإسلام، قرينة بحنظلة بن صفوان أو بخالد بن سنان العبسي ثم في المأثورات الإسلامية المنسوبة إلى ابن عباس أو إلى نحلة الشميطة، مثال آخر من أمثلة التبادل الثقافي بين الحضارات ومن أمثلة تحولات الرموز واغتنائها على مر العصور ودخولها في شبكات رمزية ذات دلالات قديمة جديدة متجددة. إن هذا الطائر الخرافي الذي عرفه اليونان ونسبوه إلى جنوب بلاد العرب والذي يقدر بعضهم أن المنود عرفوه في شكل «غارودا» Garouda مركوب Vichnou والمماثل لطائر السيمرغ عند الفرس القدامى يحمل في المدونات الإسلامية سمات الطائر وسيلة التسامي والصعود إلى العوالم العلوية بل سمة الملائكة بأجنحتها الأربعة كما يحمل سمات مناقضة هي سمات الإنسان له بعض صفاته الخلقية (من وجه على مثل وجه الإنسان ويد وثدين).

وهذه الصفات العجيبة تستدعي النظر إلى هذا الطائر وإلى وظيفته وما يرمز إليه في المخيال الجماعي. إنه الإنسان الطامع إلى الخلود التسامي إلى آفاق تتجاوز منزلته البشرية ولا شك أن هذا هو الذي يفسر لنا علاقة هذا الطائر بالجبل من جهة - باعتبار الجبل مكاناً مقدساً وواسطة بين العالمين السفلي والعلوي ثم إزدواجية هذا الطائر الإنسان المؤمن أو

(13) المصدر السابق ص 268.

(14) الثعلبي: عرائس المجالس ص 26. انظر العنقاء في قصة زال زرد والد رستم وقصة العنقاء التي احتملت صيغاً إلى بعض الجبال الشاهقة وربت مع فراخها ضمن كتاب أبي منصور الثعالبي تاريخ غرر السير المعروف بفرغ أخبار ملوك الفرس ط طهران 1963 عن طبعة زوتنبرغ ص 68، وترجمة جان فارين Sept Upanishads coll. points. 1981. p.183.

المكذب بالقدر في أسطورة سليمان والعنقاء التفسيرية ثم كون هذا الطائر قريناً بالإمام في نحلة الشميطية كما في قول أبي السري الشميطي - وهو معدان المكثوف المديبري :

يا سميّ النبي والصادقِ الوعد      يدُ وجدُّ النبي ذي الخلخالِ  
صاحب الثُومةِ التي لم يشنّها      بعد حُرُسٍ مُثاقِبِ اللّالِ  
مهذّتهُ العنقاء وهي عقيمٌ      رُبُّ مهدٍ يكون فوقَ الهلالِ  
يومٌ تصفي له النعامةُ والأحد      شاشٌ طُراً لشدةِ الزلزالِ<sup>(15)</sup>

4.2.3.5 - البراق :

وإذا نظرنا في المأثورات الإسلامية التي تتحدث عن البراق في قصة الإسراء والمعراج، بصرف النظر عن واقعة الإسراء أهي رحلة بالجسد أم رحلة معنوية أو روحية كان من الأهمية بمكان دراسة صورة الوساطة التي تم بها العروج إلى السماء<sup>(16)</sup> فنلك الدابة المشتق اسمها من البرق وسرعته مما يجعلها تتصل ربما بأنموذج أصلي هو البرق وما يفتح عليه من الخصب ذات وجه آدمي - هو وجه امرأة - ولها جسم حصان أبيض (هو فوق الحمار ودون البغل)<sup>(17)</sup> وجناحان<sup>(18)</sup> مما يجعلها شبيهة بالطير كما أنها دابة ناطقة. ولسان البراق كلسان العرب. ومن خصائصه وعمازاته طي المسافات. وهكذا فهو حيوان ولا كالحَيوان أو هو الحيوان الكامل.

ولم تكن الرحلة عادية فهي رحلة أفقية نحو بيت المقدس أولاً وعمودية نحو السماء ثانياً وهي رحلة في الزمان عوداً على بدء من آدم في السماء الأولى إلى عيسى ويحيى في الثانية إلى يوسف في الثالثة فلإدريس في الرابعة فهارون في الخامسة فموسى في السادسة فيإبراهيم في

(15) الجاحظ كتاب الحيوان ج 7 ص 121.

(16) انظر علي زيعور: في الجاليات العربية الإسلامية: التأويل والرمز في تصاوير البراق. الفكر العربي المعاصر عدد 62 - 63 سنة 1989 ص 92 - 102.

(71) وعن ابن اسحاق عن الحسن في رواية قصة الإسراء ما يلي: فإذا دابة أبيض بين البغل والحمار في فخذه جناحان يحفز بها رجله يضع يده في منتهى طرفه، فحملني عليه، ثم خرج معي لا يقوتي ولا أفوته، سيرة ابن هشام ج 2 ص 3.

(18) وله جناحان يطير بها بين السماء والأرض ووجهه كوجه الإنسان ولسانه كلسان العرب واهض الحاجبين ضخيم القرنين رقيق الأذنين وهما من زيرجدة خضراء أسود العينين يقال كاللوكب الدرّي وناصيته من ياقوتة حمراء ذنبه كذنب البقرة مكمل بالذهب الأحمر. ويقال هو في الحسن كالطائوس فوق الحمار ودون البغل وإنما سمي البراق براقاً لأن سيره وسرعته كالبرق». دقائق الأخبار: ص 23.

السابعة عند البيت المعمور المسمى بالضرّاح وهو بيت المقدس السابعة<sup>(19)</sup>.

وتصور البراق هذا «شديد الالتصاق بتصور الإنسان للمصير والقدر للحيوان الكامل والجسد الكامل. إن البراق شاة أو هو مادة ومناسبة لثلاثة الجسد البشري وكلمنة الجسد الحيواني. إنه منتج اللاوعي ومنتج أسقطت عليه الجماعة رغبات وحملته هوامات وتحمرت بذلك من قلق جماعي ووفرت لذاتها اعتباراً ذاتياً بل وتوازناً مع الغيب. لقد أمن البراق للأمة انفتاحاً على الألوهية وأقام بينها جسراً واستمرارية وذاك ما منح الجماعة ثقة وتوكيداً للذات ومشاعر بالإطمئنان والتجدة<sup>(20)</sup>.

### قراءة ثانية في أساطير الحيوان

وإذا أعدنا الآن النظر في المادة الأسطورية ذات الصلة بالحيوان أليفه ووحشيه وما هو منه خرافي عجيب أو أسطوري تبين لنا أن الحيوان - في واقع العرب القديم في مختلف الخطابات التي تتحدث عن بداية الخليفة أو عن صورة الكون أو عن صورة المجتمع - صورة رمزية معبرة عن الإنسان في الكون والمجتمع في سياق تطوره الثقافي الحضاري قبل الإسلام وبعد ظهوره وإن يكن من الصعب أحياناً أن نضع الحد الفاصل بين هذا وذاك لأن بعض العناصر قد تم تمثيلها وبعضها قد اندثر ولم تبق منه بقية. وهو ينم عن فكر ينطوي على إيمان بوحدة عالم الحيوان عبر الإنسان من خلالها في الحقيقة عن نفسه وأسقط فيها من ذاته في خطابات شتى كانت فيها للحيوان وظائف شتى ضمن أساطير الخلق وضمن أساطير صورة الكون أو ضمن القصص الرمزية ذات البنية الجدولية أو السباقية.

### أ / وحدة عالم الحيوان:

إن أساطير الحيوان دليل على وحدة عالم الحيوان وانعدام الفواصل بينه وبين عالم البشر. بل إن تلك الوحدة تتجلى وتبرز من خلال جملة عديدة من القرائن تنبئ بنظرة أصحابها إلى عالمي الطبيعة والإنسان من خلال التسمية والتأخي والمسخ والتحول والتواصل بين مختلف عوالم الحيوان على اختلافها في زمن الوحدة المفقودة.

ولربما دلت بعض الأخبار كالتالي رأينا مع «عمتنا النخلة» لأنها خلقت من فضلة طينة

(19) كتاب الخيل، مطلع اليمّ والإقبال في انتقاء كتاب الاحتيال. تأليف مهدي بن محمد بن مجزي الكلبي الفرناطي. ص 34 - 33.

(20) علي زيعور: التوبيل والرمز في تصاوير البراق الفكر العربي المعاصر عدد 62 - 63 / 1989/ ص 94 - 95.

آدم - هي والجراد - في رواية تنسب إلى ابن عباس على صلة ونسب بعيد بين الانسان والحيوان. ولنتذكر ذلك الحوار الطريف بين الجاحظ وعبيد الكلاعي وقد أظهر من حب الإبل والشغف بها ما حمل الجاحظ على أن يسأله - ممازحاً - عما إذا كانت بينهما قرابة فإذا الجواب بالإيجاب<sup>(1)</sup> أو ذلك الخبر الذي ساقه الدميري عن الضبعين وكيف أن الضبع تميزهم ولو كانوا بين آلاف مؤلفة من الناس وأنها لا تقصد سواهم<sup>(2)</sup> مما قد يحمل على التساؤل هل مر العرب حقاً وفي زمن موغل في القدم بالطوطمية وبمرحلة الأسومة كما يقول بذلك بعض الباحثين؟<sup>(3)</sup>

إن ذلك التأخي ليتجلى على نحو أوضح من خلال بعض الأساطير التي تحكي عن تحول بعض الحيوانات فيما بينها كما يروى عن الحداة والعقاب وأن الحداة تصير عقاباً والعقاب يصير حداة<sup>(4)</sup> وعن المسخ وهو صورة من صور التحول بين الإنسان والحيوان ولكن من الأعلى إلى الأدنى. وعلى هذا فالضب والأرنب والجري والكلب والحكة كانت بشراً سويّاً وكذلك الأرضة والفارة والعنكبوت والقرد والفهد، ثم إنها فارتقت في وقت ما صورتها الأدمية إلى صورة أخرى دونها منزلة<sup>(5)</sup> والإريانة على سبيل المثال «كانت خياطة تشرق السلوك ثم أنها مسخت وترك عليها بعض خيوطها لتكون علامة لها ودليلاً على جنس

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 53.

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 مادة ضبع: ص 61 طه دار إحياء التراث العربي 1989 وقال القزويني: وفي العرب قوم يقال لهم الضبعيون لو كان أحدهم في قفل فيه ألف نفس وجاء الضبع لا يقصد أحداً سواه.

(3) انظر آراء روبرتسن سميث Robertson smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, Religion of the semites, 2nd ed, London, 1884 p35

جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 1 ص 518 - 519.  
علي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 47 - 55 وانظر آراء ميانة لذلك عند عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام ص 61 - 84 وعمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 109 وأعمال J. Henninger: le problème du totémisme chez les arabes après quatre - vingts ans de recherches in: Actes du VI congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques Paris 1960 - T.II -

2° Vol p.401 - 404

(4) ويعلق التويري على زعم ابن وحشية «وهذا آراء من الخرافات» نهاية الأرب ج 10 ص 209.

(5) هي عظامه مغلطة بخمسة خطوط سود تُعرف بالسحلية الخضراء عن كتاب الحيوان ج 1 ص 30 و 235 و 297 و 309 وج 2 ص 308 - 310 وج 5 ص 484 وج 6 ص 477.

لقد كان التواصل قائماً في بداية الخليقة بين أجناس الحيوان «قال وهب بن منبه: لما أهبط الله آدم إلى الأرض نادى ملك: أيتها الأرض ومن عليها من الخلق قد هبط إليكم إنسان نسي عهد ربه فساءه الله إنساناً. فسمع النسر فانتفض إلى الجوت وأخبره بذلك ففزعا وقال كل واحد منهما لصاحبه هذا الوهاح يبني وبينك فويل لأهل البر والبحر من هذا الإنسان»<sup>(٧)</sup>.

وهذا التواصل قائم أيضاً بين الحيوان والإنسان شأن الجراد يعزي آدم على ما ارتكب من خطيئة بأكله من الشجرة المحظورة<sup>(٨)</sup>. ومن خلال الاستهداء بالعلامات التي تنشأ عن زجر الحيوان كالغراب والظبي والأرنب والثعلب والعقاب والمهدد والحمام يُثار فيُستدل من مجتمه ومن هيته ولونه وحركته وموقعه من الزاجر سائحاً وبارحاً، ذاهباً أو راجعاً، على جملة من المعاني يجمعها التطير والتفاؤل<sup>(٩)</sup>. وإن ذلك التواصل بين عالمي الحيوان الأعجم والحيوان الناطق أي الإنسان هو الذي يتجل من خلال معرفة سليمان الحكيم منطق الطير أفلا يمثل ذلك حينئذ إلى زمن فردوسي مفقود يشبه فيه سليمان آدم من حيث أن كليهما قد ألهم المعرفة، معرفة «الأساء كلها» أو «معرفة منطق» الحيوان هذه الكلمة ذات النبرة العجيبة التي تصل بين اللغة والفكر التي لسا ندرى بالضبط متى صارت تدل على معنى المنطق بمصطلحات الفلاسفة وكانت تدل على النطق واللغة وتتصل بالفكر. وليس من المستبعد أن تدل على معنى الكهانة لا سيما أن العالم «يتحدث» بلغة «طبيعية» رمزية يدرك كنهها هي لغة العالم الطبيعي بجميع ما فيه من مظاهر وإن لكثيراً من الكلمات العربية مثل (موت) أصولاً في تراث سائر الشعوب «السامية»<sup>(١٠)</sup>.

(6) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 297 وج 4 ص 102 و 79. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 264 ويتواصل القول بالنسخ عند الشيعة. انظر على سبيل المثال: الهفت والأطلة النسب للمفضل الجعفي الفصل الثاني والأربعين ص 93 وما بعدها والفصل السادس والأربعين ص 98.

(7) الكسائي: قصص الأنبياء ص 52.

(8) المرجع السابق ص 53.

(9) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 445 - 446. (أبو حية النميري وزجره وتأويله لزجر العقاب والمهدد والحمام وانظر النميري: نهاية الأرب: ج 3 ص 134 - 136 وأخباراً عديدة عن الزجر مثل خبر أمية بن أبي الصلت وزجره للغراب - ورجل من كعب وزجره لغراب «وأي ذئب الهذلي وزجره من خلال رؤيته شيئاً وصللاً وغراباً».

(١٠) انظر على سبيل المثال الثبت الاصطلاحي الفني الذي وضعه Bottéro لكتابه وفيه أن كلمة Mantique ولا تخفى صلتها الصوتية بالكلمة العربية «منطق» تعني الكهانة عند سكان بلاد وادي الرافدين.

راجع كتابه 354. Mésopotamie, L'écriture, la raison et les dieux p.

إن الحيوان - ولا سيما الطير - في ذلك الفضاء الطبيعي والثقافي واسطة بين العالمين العلوي والسفلي دليلاً معلماً ومطية ورسولاً. فلقد رأينا الغراب الأعصم يدل عبد المطلب على موضع زمزم مثلاً دل قابيل في بداية الخليفة كيف يدفن هابيل. وتتبعنا أم النبي صالح صاحب ثمود وقد دلها على زوجها الميت ومثلما دل الطائر على الموقع الذي بني فيه قصر عُمدان وكيف بعث الله طائر اختطف المقرّنة - وهي آلة البناء - وطار بها ووقع في المكان الذي احتفرت فيه البئر وبني القصر<sup>(10)</sup>. ومثل ذلك كثير وحسبنا شاهداً آخر ودليلاً، رمزية الناقة، والتبرك مشتق من نفس مادة برك بل لقد تم تشييد مسجد النبي في المكان الذي بركت فيه ناقته.

ب/ رمزية الحيوان في الأساطير ودلالاتها على عالم الانسان.

إن لكل حيوان من الحيوانات التي استعرضنا في الأساطير قيمة دلالية في ذاته وقيمة رمزية ناجمة عن خصوصيته شكلاً ولوناً وحركة وعلاقة بالعالم الإنساني وبنائه التنظيمي. ويكاد يكون لكل حيوان من الحيوانات الألفة أو الوحشية أو الأسطورية منزلة الخاصة التي يتنزلها ضمن سائر المجموعة الحيوانية. بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن الحيوان صورة معكوسة عن الإنسان و مرآة يطل منها على نفسه وواسطة تحكي منزلة الإنسان إصاغر التماثل بين الإنسان والحيوان والامتداد بينهما - كما في أسطورة خلق الخيل. أو كما في الأساطير ذات الصلة بالطيور - ونفصح لنا عن علاقة جوهريّة وعن صلة إيديولوجية بين رمزية الحيوان والرمزية الاجتماعية عامة سواء أكانت في الواقع أم في الأحلام أم في الأدب. ولذلك فخلف كل حيوان تقريباً إما رمز أو «حكاية رمزية».

فالتسر ملك الطيور وشعار الملوك وطول البقاء أو العكس ولذلك اقترن بالشمس وعبادتها. والعُقاب عريف الطير والأسد ملك السباع والثور أمير البقر والبومة أو الهام رمز الموت والحراب والخيل جماع عناصر الطبيعة في عنفوانها لأنها خلقت من ربح أو خرجت من الماء والنار وهي وسيلة الاتصال بالعالم العلوي «تطير بلا جناح» ورمز الخير المعقود بناصيتها والعزة لأنها في عالم البداوة ليست الطين والمدر وإنما الخيل. والغراب الأعصم هو الدليل الهادي والكاهن المخبر بأسرار الغيب تارة، وهو طوراً ذلك الفاسق المخادع الذي خان أمانة نوح لما بعثه رائداً. أو سلب الديك جناحه ورهته في خماره وسخر منه وطار فلم يعد. أما

(10) الحمداني: الإكليل ج 8 ص 5.

الحية المشتق اسمها من الحياة فهي حواء واهبة الحياة والماء والنماء والتجدد وطول البقاء والقدم والمعرفة ولكنها ترمز إلى نقيض ذلك أي إلى الموت والذنب والحطية . وتترامى خلف المهدد بقتزعه الشهيرة حكاية رمزية كانت متعارفة لدى الأعراب عن بره بوالدته ودفته إياها فوق هامته وقصته مع النبي سليمان وبلقيس ملكة سبأ وكان فيها عالماً بمواقع المياه بل رمزاً - في الأحلام - للرجل العالم جملةً ومجسماً في بعض الأقاويل لمعنى «أن الحذر لا يمنع القدر» وما يمكن لهذه المقولة أن تضطلع به من وظيفة معرفية أيديولوجية في آن .

إن هذه الرمزية الحيوانية الأسطورية تستند إلى الرمزية الأنثروبولوجية المشتركة بين جميع بني البشر وتدخل في باب ما يسمى بالكلديات البشرية ولكن لها أيضاً خصوصياتها التابعة من الإطار الحضاري الذي تنتزل فيه . وتتمثل وظيفة تلك الرمزية الحيوانية في إرساء المقولات والقوانين أو السنن والأعراف والنواميس، وتشكل إطاراً مرجعياً للإنسان يحدد منزلته هو وقيمه سلباً وإيجاباً .

ذلك أن الحيوانات، لما بينها من تشاكل وتماثل ولما بين عالمها وعالم الإنسان من تشابه قد أصبحت رموزاً ذات أبعاد متعددة لاتصالها بمستويات عديدة من حياة البشر منها ما هو عقائدي ومنها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي - رموزاً متغيرة من حيث دلالتها تبعاً للنظام الفكري العقائدي الاجتماعي الذي تندرج فيه .

فالناقة والجمل والثور والكلب قد اقترنت عند العرب من حيث دلالتها العقائدية بعالم الجن<sup>(٥)</sup> وبالشيطان ولذلك كان الثور والجمل من رموز الشمس والكفر وكذا شأن بعض السحوش مثل الظبي - وهو عندهم من ماشية الجن - وشرب لبنه والارتواء منه مفيد للشاعر .

أما الحية - وقد سلف أن رأينا أنها تتوحد مع الجان والشيطان - فإن رمزيتهما قد أثرت على مر الأيام، فإذا هي قد جمعت إلى ما كانت تدل عليه في الجاهلية رموزاً جديدة جعلتها محل احترام وتبجيل تُكْفَنُ وتُدفن رغم أنها من جهة أخرى عدوة لبني آدم بما كتب عليها وعليهم لما أخرجتهم من جنة النعيم . وكذا الخنزير رمز الخسة والأريانة السراقة والفأرة الفاسقة مخربة سد مأرب والضب المسوخ المستقذر أكله والأرنب والثعلب وكانا من الحيوان الذي يُستدل به في العيافة إلى جانب الغراب .

(٥) انظر الفصل الموالي أساطير الكائنات اللامرية .

أما من حيث دلالتها الاجتماعية، فقد كان بعضها - مثل الإبل - قريناً لحياة البداوة والترحال ودليلاً على الفدادين أهل الدير ولا سيما القائمين منهم على الإبل وما يتسمون به من جفوة وكبر وغلظة، وعلى الأعراب ونفاقهم بل على الحزن لاتصاله بفراق الأحبة. وكانت بعض الحيوانات الأخرى مثل الفرس والديك والخطاف والحمامة مشحونة برموز أخرى هي العربية والإسلام والإلفة والمحبة وهي رموز انضافت دون شك إلى الرمزية القديمة التي كانت تتصل بجميعها.

ولنا أن نتساءل في هذا المستوى من بحثنا هل إن الإسلام قد أحدث قطعة تامة وتحويراً جذرياً للرمزية المتصلة بالحيوان والنظرة الأسطورية إليه أم ترى كان ذلك التحوير تحويراً بسيطاً أم كان في آن واحد استمراراً واستيعاباً لتلك الرموز السابقة واستفادة منها؟

### ج/ رمزية أساطير الحيوان وظيفتها وتطورها:

إن الإجابة عن السؤال السابق لا تكون سليمة إذا وقفنا عند النظر إلى تلك العناصر مُفردين بعضها عن بعض مثلما فعلنا آنفاً مع كل حيوانٍ حيوانٍ لضرورة التوضيح والتفصيل. بل يتعين علينا النظر إليها ضمن الخطاب الذي تمت صياغته في صلب التصور الإسلامي للمخلوق وصورة الكون وللملاحم وأساطير النهايات. وقد تكون بعض عناصره مستقاة مما يسمى بالإسرائيليات وغيرها من تراث الشعوب السابقة والمجاورة إلا أنها قد أصبحت جزءاً من الوعي ومن الثقافة العربية الإسلامية ضمن ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «رؤية العالم».

### ج 1 / أساطير خلق الحيوان وظيفتها.

إن بعض أساطير الحيوان محاولة فكرية لتفسير أصل بعض الكائنات وما بينها من تشابه أو ما قد تنفرد به من خصائص عجيبة ضمن تصور أسطوري للكون وللخلق، وجد مكانه ضمن التصور الإسلامي أو على الأقل ضمن بعض الفضاءات منه. فالفرس شبيهة بالماء والريح ومنهما خرجت في الأسطورة. والخنزير سلحة الفيل في قصة نوح لما كثرت الدواب على السفينة وتآذوا منها. أما السنور فمخطة الأسد لما تكاثرت الفئران وأخذت تقرض جبالها. ومن الغريب أن الأسطورة تقدم تفسيراً لرمزية الأنف الجنسية في الأحلام وتفسيراً



لبعض الأمثال السائرة مثل قولهم فلان غطلة أبيه<sup>(11)</sup>. ولذلك أيضاً كان جدد الأنف - ومنه اشتقت الأنفة وقولهم «رغم أنفه» - بمثابة الخصاء وانتفاء علامة الرجولة والفعولة.

كما أن لبعض أساطير خلق الحيوان وظيفة معرفية دينية. فلا شك أن أساطير المسخ قد وضعت لتفسير أصل بعض الأجناس من الحيوان مثل العنكبوت والفهد والقرد والأريسانة والفأرة وكانوا يعتبرونها كما قدمنا من الممسوخات. فـ «العامة تزعم أن الفأرة كانت يهودية سحارة والأرضة يهودية أيضاً عندهم ولذلك يلطخون الأجذاع بشحم الجُزور. والضب يهودي ولذلك قال بعض القصاص لرجل أكل ضباً: إعلم أنك أكلت شيخاً من بني إسرائيل»<sup>(12)</sup> إلا أنها في النهاية لا تبعد عن تلك الأساطير التي يتحول فيها الإنسان حجراً كما في أسطورة آساف ونائلة - في صيغتها الإسلامية المتأخرة - جزاء وفاقاً على فجورهما في الحرم وعظلة لمن قد تسول له نفسه أن يأتي مثل ما أتيا.

بل يمكن أن نقول إن بعض الأساطير ولا سيما أسطورة خلق الخيل البديعة من ربح الجنوب إنما تجد أعمودجها الأصلي الذي منه اشتقت وعلى منواله صيغت في أساطير خلق آدم وحواء من أديم الأرض من جميع جهاتها.

## ج 2 / أساطير صورة الكون ووظيفتها.

والحيوان في أساطير صورة الكون عنصر من العناصر التي يستند إليها العرش أو الكون. فحملة العرش كما رأينا في الحديث المأثور أربعة أوعال. بل إنهم في بعض الأساطير مجموعة تتكون من أربعة وهو من الأعداد الرمزية الأسطورية التي تدخل في تصور الكون - بعدد الأركان الأربعة - وهم رجل وثور ونسر وليث والملاحظ أن كلا من الأربعة سيد جنسه وهم يمثلون عالم «الحيوان» وفي ذروته الإنسان أما البقية فيمثلون الدواب والطيور والسباع ولذلك

---

(11) يقول ابن سيرين وربما دل [الأنف] على ذكر من نذل الرأس عليه وفرجه لأنه يمتد بالخياط من الناس وهي كالنطفة. وبه شبه في المثل فيقال: «غطلة أبيه». «وواصل ذلك أن نوحاً عليه السلام استكثر الفأر ففطس الأسد فسقط من منخره سنوران أي قطان فالذكر من اليمين والأنى من الشمال» تفسير الأحلام الكبير ص 472. والثعلبي: عرائس المجالس ص 51، المقطع المتعلق بالسنور والخنزير في قصة الطوفان وما حملته سفينة نوح وما وقع على ظهرها.

(12) الجاحظ الحيوان 6 ص 77 ص 476 - 477. (وانظر عن مسخ الضب والجُرِّي والكلاب والحكأة) الحيوان ج 2 ص 308 - 309. وقد نقل ابن قتيبة من أحاديث الجاهلية قولهم عن الضب أنه كان يهودياً عاقلاً فمسخه الله ضباً - وتأويل مختلف الحديث ص 362.

يعتبرون في بعض النصوص من الشفعاء. وكل منهم على من دونه من جنسه<sup>(13)</sup>.

أما الأرض فإنها تستند فيما تستند إلى حيوانات ذات حجم كوني هي الحوت «بهموت» - الذي يشبه أن يكون فرس البحر - والثور المسمى: «كيوثا» أو «الريان». ويمكن أن تعتبر تلك الأساطير نفسها محاولات منطقية لتفسير سر توازن الأرض في الكون ولكنه منطق الفكر الأسطوري لا منطق الفكر الموضوعي أو العلمي.

وإذن فإن رمزية الحيوانات في الأساطير عامة وفي أساطير نهاية الكون التي تسمى بالملاحم تختلف بحسب السياق والمقام فهي إما عنصر من عناصر جنة النعيم مثل الفرس وعديد الطيور أو هي وسيلة من وسائل العذاب المقيم مثل حيات أهل النار التي كأنها جذوع النخل وعقاربها التي كالبحال عظم حجم وما إليها من الهوام<sup>(14)</sup>. وهي رمزية نجد لها أصداء في الواقع والحلم من خلال إجتماعية رموز الأحلام وتعبير الحيوان عن عوالم النفس.

وبعض هذه الرموز الحيوانية الأسطورية قد تطورت أو ظلت على ما كانت عليه قديماً وعلى سبيل المثال فالطيور من الحيوان رمز ديني باتم معنى الكلمة خطاف وحمامة وديكاً مؤذناً بانبلاج نور الحق وانتصار النور على الظلمات. نستثني من ذلك الهدهد لأنه قد اقترن بقصة سليمان وكان دليله على الماء، والغراب لأنه كان رمزاً من رموز الجاهلية به يتم الزجر في معظم الحالات والاستدلال على المستقبل.

واعتقادنا أنه من الأهمية بمكان معرفة مختلف هذه الرموز لفهم خيالنا الجماعي وأدبنا يستوي في ذلك أدبنا القديم وهو أدب لا سبيل إلى إدراكه دون معرفة بالخلفية الثقافية المرجعية التي يحيل إليها على اختلاف مستوياتها أو الأدب الحديث المشحون ببعض الرموز الأسطورية الضاربة في القدم. كما أنه لا سبيل في رأينا إلى تفسير الشعر الجاهلي مثلاً «تفسيراً أسطورياً» أو حسب «المنهج الأسطوري» كما يحلو لبعضهم أن يقول وكأنهم اكتشفوا مذهباً جديداً في النقد<sup>(15)</sup> وكان الأسطورة تقع عندهم خارج الأدب أو ليست من صميم

(13) انظر بيت أمية بن أبي الصلت أعلاه:

رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر لئلاخرى وليث مرصداً  
(الجاحظ: الحيوان ج 6 ص 222 وج 7 ص 46 و 245).

(14) انظر تفصيل ذلك ضمن أساطير خلق الكون.

(15) متأثرين في ذلك بالمدسة الأنثولوجسكونية وما يسمى بـ «تشریح النقد» انظر على سبيل المثال لا الحصر، مصطفى عبد الشافي الشوري: التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي. دار المعارف ط 1986 ونصرت عبد الرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي. مكتبة الأقصى عمان ط 1972 وعلي البطل: الصورة في الشعر =

الأدب ومن صميم البحث عن لغة أخرى هي «لغة الأصول» لغة توحد الدليل والمُدلول أو كأنها ليست نسيجه ولحمته وسداه.

فلا سبيل في رأينا إلى الفهم الموضوعي وغير الانطباعي دون معرفة رموز شعرنا ومنها الأسطورية وهي كامنة في الأدب معبرة عن نماذج أصلية منها ما هو خاص بالعرب - كاعتبار الجمل من رموز الشيطان والجهل والنفاق سواء في اليقظة أو المنام أو اعتبار الغنم السود في المنام رمزاً للعرب والغنم والبيض رمزاً للعجم<sup>(16)</sup> - ومنها ما هو من التراث الإنساني قاطبة مثل صورة الفرس قرينة الريح والماء والنار والهواء وتنسجم في صورة بديعة مثل قول الصنوبري وهو يصدر عن أسطورة خلق الخيل التي رأينا:

ذو أربعٍ من أربعٍ من القَبُو لِـ والدَّبُورِ والجَنُوبِ والشَّملِ<sup>(17)</sup>

أو قول ابن المعتز في وصفها مستعيراً لها صفة الطيران:

وخيقل طواها القودُ حتى كأنها أنابيبٌ سمر من قنا الخطِّ ذُبُلِ  
صَبَّيْنَا عليها ظالمينَ سيَّاطنا فطارَتْ بها أيدي سراعٍ وأرجُلِ<sup>(18)</sup>

أو قول امرئ القيس في معلقته وهو من أقدم ما يتمثل به في هذا المقام:

مَكْرٌ يَفْرُ مقبلٍ مدبرٍ معاً كجلمودٍ صخرٍ حطَّ السيلِ من علِ  
أو تشبيهه فرسه بمطايا الجن في قوله:

له أيطلا ظليٍّ وساقا نعامةٍ وإرخاء سرحانٍ وتقريبُ تَنفُلِ

= العربي حتى آخر القرن الثاني. دار الأندلس 1983. وعبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي ط دار المناهل بيروت 1987. وقد أشرفنا على مناقشة بحث في الموضوع تقدمت به الطالبة سلوى الساحلي بإشراف الأستاذ الحبيب شيبيل لنيل شهادة الكفاءة في البحث من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان في مفتح السنة الجامعية 1990.

(16) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 221 وقل مثل ذلك في الكلب والقط والغراب والنسر والغزال والأفعى وفي سائر مظاهر الطبيعة.

(17) عن زهر الآداب للحصري ص 308 - 310.

(18) ديوان ابن المعتز: صنعة الصولي تحقيق يونس أحمد السامرائي بغداد 1977.

أو قول البحري في تشبيه الفرس بالطائر.

يسوي كما هوب العصب إذا رأت صيداً ويتصب انتصاب الأجدل<sup>(19)</sup>

أو وصفه بأنه يفوت الريح في قول القائل:

ما تدرك الأرواح أدنى جزيه حتى يفوت الريح وهو مقدم<sup>(20)</sup>

وجميعها صور تقرن الفرس إما بالسيل العارم أو بالنار وتكاد تربطه بجميع الأركان فإذا هو ساوي أو هوائي أرضي مائي (فهو مفجر الماء من تحت سنايكه) وهو ناري لأنه يقترن بالشمس رمزاً وقرباناً ودلالة على الرفعة في عالمي اليقظة والأحلام حتى لقد قال عنه ابن سيرين «الفرس والحصان سلطان وعز»<sup>(21)</sup> مما يدل على انسجام تلك المدلولات جميعها وتناغمها مع العقيدة الإسلامية في مرحلتها المظفرة وعنها عبرة أسطورة خلق الخيل. أو كانت تشكل حكماً وأمثالاً تجري على السنة الناس عن لهم كلمة في المجتمع مثل السادة والكهان<sup>(22)</sup> أو على السنة الحيوان في شكل خرافات قد تكون مرحلة متدنية من أطوار الأسطورة. ومعيار التفريق بينها وبين الخرافة كما سبق أن بينا هو أن الخرافة تعتبر من الأكاذيب ومن الكلام المحال لمخالفاته العقول. ولكن الخرافة قد تكون لغة رمزية كما في «كليلة ودمنة» أو في كتاب «الصاهل والشاحج» أو في غيرها من الأعمال الإبداعية وحتى الفلسفية مثل موسوعة إخوان الصفاء حيث تحاكم الحيوانات الإنسان<sup>(23)</sup>.

بل إن جميع أساطير الحيوان المتصلة بسليان ومعرفته بمنطق الطير تندرج في تضاعيف الخطاب الإسلامي ممثلة رؤية جديدة يكون فيها كل ذي جناح قريباً من عالم النفس ومن عالم الروح، وفي هذا الباب تندرج قصص الصوفيين الرمزية والفلاسفة نخص بالذكر منها «منطق الطير» لفريد الدين العطار وفيه أن الهدهد دليل الطير للوصول إلى الملك في رحلة

---

(19) عن زهر الأدب للحصري ص 308 وقال الأصمعي: في الفرس إثنان وعشرون اسماً من أسماء الطير. انظر الأشباه والنظائر للخالدين - ط القاهرة 1958 ص 91 - 92.

(20) الحصري: زهر الأدب ص 310.

(21) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 217.

(22) انظر مثلاً: إنما أكلت يوم أكل الثور الأبيض وتنسب إلى علي بن أبي طالب انظر، الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 182 ويمكن اعتباره مصدراً ثميناً من مصادر معجم الرموز بالإضافة إلى كتاب ابن سيرين في تفسير الأحلام.

(23) انظر على سبيل المثال: رسالة تداعي الحيوان على الإنسان ط دار الأفاق الجديدة بيروت 1963.

صوفية تبحث فيها النفس عن مبدعها وصانعها<sup>(24)</sup> أو في رسالة ابن سينا الفلسفية الموسومة برسالة الطير.<sup>(25)</sup> ولا غرابة بعد هذا أن تكون صورة الطائر بمعنيها الإيجابي (مثل الحمامة والديك المبشر بنور الصباح) والسليبي كالصدي والطيور الأبايل المدمرة وما توحى به من معاني الموت والاتصال بالعالم السفلي) هي الشكل الذي تصور عليه الكائنات اللامرئية من جن وشياطين وملائكة.

- 
- (24) انظر ترجمة «غارسين دي تامي» الفرنسية للنص الفارسي M. Garcin De Tassy ط 1 باريس 1863 . ص 38 - 40 . السيمرغ وهو ملك الطير وص 37 - 40 الملهند وخطبته في الطيور . وط 2 (Sindbad) باريس سنة 1982 «السيمرغ» ص 50 . وطائر الفينيق (Phénix) ص 162 - 163 .
- (25) انظر الرسالة ضمن مجموعة من الرسائل نشرها أحمد أمين . ودراسة T.SABRI عنها في - Arabica (25) . TXKCVII - Sept 1980 Fasc 3 - p.257 - 274 .

## قائمة المصادر والمراجع<sup>(٥)</sup>

- ابن الأثير (أبو الحسن علي): الكامل في التاريخ، ج 1، ط بيروت، 1385-1965.
- ابن إسحاق (محمد بن عبدالله بن يسار) السيرة النبوية برواية ابن هشام: تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلي، ج 1، 1355/1936، ط مصطفى البابي الحلبي. واعتمدنا أيضاً دار الفكر تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد للأجزاء 3 و 4 و 5.
- الأزرقى (أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد الأزرقى): أخبار مكة وما جاء فيها من مآثر، ط رشدي الصالح ملحق دأثر الأندلس إسبانيا مدريد.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصر، 1389/1969.
- الأصمعي (عبد الملك بن قريب): الأصمعيات دار المعارف 1964، ألف ليلة وليلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957.
- البخاري (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، د. ت (ج 4 كتاب بدء الخلق).
- —: تقييد العلم، تحقيق يوسف العث، دمشق 1949.
- البغدادي (عبد القاهر): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1402/1982.
- البلاذري (أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر): فتوح البلدان تحقيق دي خوي J.De Goeje، بريل، ط 2، 1968، أنساب الأشراف ط دار المعارف مصر 1959.
- لم نعتبر في ترتيبها الألفبائي (ابن وأبو).
- البيروني (أبو الریحان محمد): الآثار الباقية عن القرون الخالية مكتبة المثنى بغداد عن دار الكتاب اللبناني نسخة مصورة عن مطبعة سخاو ليزك، 1923، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ط حيدر آباد الدكن، 1377/1958.

(٥) لم نعتبر في ترتيبها الفبائي (ابن وأبو).

- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد): فقه اللغة وسر العربية، تحقيق سليمان سليم البواب، ط دمشق 1377/1984.
- —: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ط دار المعارف، 1985.
- —: تاريخ غرر السير (أخبار ملوك الفرس وسيرهم) - طهران 1363 مصورة عن ط 1900 زوتبرج - المطبعة الأهلية، باريس.
- الثعلبي النيسابوري (أبو إسحاق أحمد بن محمد): كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، ط المكتبة الثقافية، بيروت - لبنان، د.ت.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون، 1988.
- —: رسالة الترييح والتدوير تحقيق شارل بلأ، بيروت، 1957.
- —: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 4، الحانجي، 1975.
- الجمحي (محمد بن سلام): طبقات فحول الشعراء نشر يوسف هل بيروت، 1408-1988.
- ابن حبيب (أبو جعفر محمد بن حبيب): المحبر رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري. ط حيدر آباد الدكن، 1361/1942، وط دار الثقافة الجديدة بيروت مصورة عنها تصحيح الدكتور إيلزة ليختن د. ت.
- —: صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1394/1974.
- النجار (عبد الوهاب): قصص الأنبياء، عبد الوهاب النجار، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 3، 1408/1988.
- النويري (شهاب الدين أحمد): نهاية الأرب في معرفة أحوال العرب، ط مصورة بالأوفست عن طبعة دار الكتب.
- هوروفنس (يوسف): المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار، 1949.
- ابن الوليد (علي بن الحسين): كتاب الذخيرة في الحقيقة حققه محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- ابن الوليد (الحسين بن علي بن محمد): رسالة المبدأ والمعاد ضمن «ثلاثية إسماعيلية»، ط طهران، 1340/1961، بعناية هنري كوربان.
- —: أربعة كتب حقانية: تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1403/1983.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان، ط لبيزك، 1866.
- اليعقوبي (ابن واضح): تاريخ اليعقوبي، ط بيروت، 1400هـ/ 1989 م.
- ابن حزم (أبو علي أحمد بن سعيد): جهرة أنساب العرب، دار المعارف، ط 5، 1982.
- الخنفي (محمد بن إياس): بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط تونس، د.ت.
- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، ط بيروت، 1967.
- —: كتاب العرب، ط القاهرة، 1936.

- خليفة (حاجي): كشف الظنون عن أسامي الأدب والفنون، مصر، 1274.
- ابن سعد: كتاب الطبقات الكبرى ط بريل ليدن، 1322 وصادر، د. ت.
- السجستاني (أبو حاتم سهل بن محمد): كتاب المعمرين، ليدن، 1899.
- ابن سلمة: الفخر في الأمثال العربية، ط تونس، د. ت.
- ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1985.
- السيوطي (جلال الدين): الدرر الحسان في البحث ونعيم الجنان. على هامش دقائق الأخبار في ذكر اللجنة والنار للإمام عبدالرحيم بن أحمد القاضي - ط التجاني المحمدي، تونس، مطبعة المنار، د. ت.
- : الإنتقان في علوم القرآن. المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- : لفظ المرجان في أحكام الجنان، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
- : الزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط 2، الحلبي.
- الشبلي (بدر الدين): آكام المرجان في عجائب وغرائب الجنان، بيروت، 1988/1403.
- ابن شربة الجرمي (عبيد): أخبار عبيد بن شربة في أخبار اليمن وأشعارها وإنسابها، ضمن كتاب التيجان المذكور أعلاه.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد 479 - ت 548): الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2 بالأوفست، 1975/1395.
- ابن شهيد الأندلسي (أبو عامر أحمد): رسالة التوايع والزوايع، دار صادر، 1967.
- الطبري (ابن الفضل بن الحسن): مجمع البيان في تفسير القرآن، ط تهران، 1377.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الطبري (كتاب أخبار الرسل والملوك)، ط: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار المعارف، د. ت.
- الدميري (كمال الدين محمد بن موسى): حياة الحيوان الكبرى، ط 1305، وط القاهرة 1966.
- الديار بكري (الحسين بن محمد) تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ط بيروت، مؤسسة شعبان، د. ت.
- ديك الجن الحمصي (أبو محمد عبدالسلام بن رغبان الكلبي الحمصي): ديوان ديك الجن: حقيقه وأعد تكملته الدكتور أحمد مطلوب وعبدالله الجبوري، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت - لبنان.
- الرازي (ابن أبي حاتم): الجرح والتعديل، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1952/1137.
- الزبيدي: تاج العروس، ط مصر، 1306.
- الزبيدي (أبو عبدالله المصعب): كتاب نسب قريش تحقيق ليفي بروفنسال، ط 3، دار المعارف، د. ت.
- الزبير بن بكار (عبدالله بن مصعب): جهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق عمود شاكر، 1381.
- الزحشري (محمود بن عمر): الكشف عن غوامض التنزيل، ط 2، الاستقامة، القاهرة، 1953/1373.
- أبو زيد الأنصاري: كتاب النوادر في اللغة، دار الشروق، 1981/1401.
- أبو حبيدة (معمّر بن المنفّ): مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، ج 1، ط 2. 1981/1401.



- : النقاظن، ط بريل، 1905.
- ابن عربي (عجمي الدين): الفتوحات المكية، المكتبة العربية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة. بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوريون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985/1405.
- العسكري (أبو هلال): الفروق اللغوية، ط دار الآفاق الجديدة، بيروت 1981/1401.
- الفيروزآبادي (محمد الدين): القاموس المحيط، ط 4، مصر، مطبعة دار المأمون، 1938/1357.
- ابن قتيبة (أبو عبدالله بن مسلم): أدب الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988/1408.
- : تأويل مختلف الحديث، ط مصر، 1326.
- : تفسير غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978/1398.
- : تأويل مشكل القرآن، شرح أحمد صقر، ط 2، 1973/1393، دار التراث، القاهرة.
- كتاب الأنواء (في مواسم العرب)، حيدر آباد الدكن، ط 1، 1956/1373.
- : الشعر والشعراء، ط ليدن، 1902، (نسخة مصورة دار صادر).
- : المعارف، ط دار المعارف، بمصر، 196.
- القرشي (أبو زيد القرشي): جهرة أشعار العرب، ط بولاق 1308هـ - طبعة مصورة عنها - دار المسيرة، بيروت 1978/1398، وطبعة مصر تحقيق علي عماد البجاوي، ط 1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر الفجالة، القاهرة، د.ت.
- القزويني (زكرياء): عجائب المخلوقات - قدم له وحققه فاروق سعد - دار الآفاق الجديدة، ط 5، 1983/1403.
- ابن كثير: البداية والنهاية، ط 1، 1966.
- الكسائي: (محمد بن عبدالله): قصص الأنبياء، ط إيزنبرغ، بريل ليدن، 1922.
- الكرماني (أحمد حميد الدين): وتحقيق الدكتور مصطفى غالب، ط 1، 1983، بيروت.
- : رسائل الكرماني، ط 1، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تحقيق مصطفى غالب.
- الكفوي (أبو البقاء): الكليات ومعجم في المصطلحات والفروق اللغوية؛ قابله على نسخة خطية وأعد للطبع ووضع فهرسه، د. عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2 - منقحة - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1982.
- ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب): كتاب الأصنام تحقيق أحمد زكي. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1944/1343، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965/1384.
- الكلبي الفرناطي (عبدالله بن جزي): كتاب الخيل، مطلع اليمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال حققه وقدم له محمد العربي الخطاب - دار الغرب الإسلامي، 1986.
- الكلبي (أبو جعفر محمد بن إسحاق): الكافي، مطبعة حجرية.
- الكلبي: الأصول من الكافي، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح - نشر الشيخ محمد الأخوندي - طهران، مطبعة الحيدري، 1334.

- المسعودي (أبو الحسن علي): كتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثنان من الأمم الماضية والأجيال الحالية والملك الدائرة. (مشكوك في نسبه إليه)، ط 2، دار الأندلس، 1966/1386.
- —: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق بريه دي مينا ويافيه دي كرتاي، عُني بتنقيحها تصحيحها شارل بلّا، بيروت، ج 1، و 2، 1961. ط. قميحة، 1985، ج 1 و 2.
- المري (أبو العلاء): رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبدالرحمن بنت الشاطيء، ط 7، دار المعارف، مصر.
- —: رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق عائشة عبر الرحمان (بنت الشاطيء)، ط دار المعارف، ط 2، 1984/1404.
- المفضل الجعفي): تلميذ الإمام جعفر بن محمد الصادق: (الهفت والأظلة) تحقيق عارف تامر والأب عبده خليفة اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- المقدسي (المطهر بن طاهر): كتاب بدء الخلق والتاريخ، المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، نشر كليان هوار، 1899.
- ابن منبه (وهب): كتاب التيجان في ملوك حمير، ط حيدر آباد الدكن، مطبعة المعارف العشائية، 1347، وضمنه كتاب أخبار عبيد بن شرية.
- ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، ط مصر، 1300-1307.
- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد): مجمع الأمثال تحقيق محي الدين عبدالحمد، 1955/1374.
- النايقة الذبياني: الديوان، ط تونس، تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1986.
- النيسابوري/ النعماني (نظام الدين): تفسير القرآن وغرائب الفرقان على هامش تفسير الطبري، ط بولاق.
- التجيرمي (أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله): أيمان العرب، نشر محي الدين الخطيب، القاهرة، 1343.
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب): الفهرست، المكتبة التجرية، مصر، ونسخة مصورة عن طبعة فلوجل، مكتبة خياط، لبنان - بيروت.
- ابن هشام (محمد عبدالملك): السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط مصطفى البابي الحلبي، 1936.
- الهمداني (الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني): الإكليل ج 1، ط القاهرة، 1963، وج 8، تحقيق نبيه أمين فارس، ط برنستون، 1940.

## الفهرس

### توطئة

7	الفصل الأول: مدخل إلى الأساطير
9	8- مقدمة
16	1- الأساطير عند العرب لغة واصطلاحاً
22	2 - الأساطير في الدراسات العربية
31	3 - الأساطير في ثقافات الشعوب قديماً وحديثاً
40	4 - مختلف مقاربات الأسطورة
40	1.4- علماء الأنثروبولوجيا والأسطورة
51	2.4 الأسطورة والتحليل النفسي
57	3.4 الأسطورة والفلسفة
63	4.4- تعريف الأسطورة
63	1.4.4 تعريف الأسطورة بمضمونها
65	2.4.4 الأسطورة/ الخرافة/ القصص العجيبة / القصص البطولية
66	3.4.4 الأسطورة حكاية
67	4.4.4 الأسطورة نظام سيميائي ثان
68	5.4.4 تعريف الأسطورة بوظيفتها
72	6.4.4 الأسطورة نظاماً رمزياً
77	5 - التوثيق ومادة البحث
77	0.0 المقدمة
81	0.1 الأساطير من المعيش إلى المكتوب

82	1.5 تفسير القرآن والأساطير
85	1.1.5 التفسير والتأويل
90	2.5 تدوين كتب الحديث والأساطير
95	3.5 المغازي والسير والأساطير
97	4.5 قصص الأنبياء
101	5.5 كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم
105	6.5 كتب التاريخ العامة
108	7.5 كتب العقائد والأساطير
109	8.5 كتب الأدب والموسوعات والمعاجم
110	خاتمة : استنتاجات واختيارات منهجية
115	الفصل الثاني : أساطير الخلق والأصول
117	0 - مقدمة
117	1 - أساطير خلق الكون
122	1.1 الأسطورة المرجع 1
125	الأسطورة 2.1
128	الأسطورة 3.1
135	القراءة الأولى
135	0.1 أول المخلوقات
135	1.1 القلم
137	2.1 الماء
139	3.1 النور والظلمة
140	4.1 العقل
140	5.1 شجرة اليقين
141	2 - ترتيب الخلق
146	القراءة الثانية
145	1 المبدأ الأول
148	2 كيفية الخلق

148	1.2 التسوية باليد .....
148	2.2 الخلق بالكلام .....
149	3.2 الخلق بالنظر .....
151	1.3 المبدأ الأول هو الماء .....
152	2.3 المبدأ الأول هو النور .....
152	3.3 القلم أول المخلوقات .....
159	2 - صورة الكون في الأساطير .....
160	1.2 «جغرافية العالم السفلي» / صورة الكون .....
161	[جدول وصفي للأرضين السبع .....
163	2.2 صورة الكون .....
165	3.2 جغرافية العالم العلوي .....
170	3 - أساطير خلق الإنسان .....
174	1.3 خلق الإنسان في أساطير أهل السنة .....
180	2.3 صورة خلق آدم / الإنسان في الاساطير الشيعية .....
180	1.2.3 الخلق الأول النوراني .....
181	2.2.3 الخلق الثاني الجسماني .....
182	3.2.3 صورة خلق حواء في الأساطير .....
187	الفصل الثالث : 2: أساطير الكواكب .....
192	1 - النيران الشمس والقمر .....
192	0.1 الاسم وتجليات الأسطورة .....
192	1.1 الشمس .....
193	1.1.1 الشمس / اللات .....
194	2.1.1 الشمس / الزهرة / المرأة / الفرس / الغزالة / النخلة .....
195	1.2 القمر / المقة / ودّ / سين / كهلان / هبل .....
199	2.2 القمر / النور / الهلال .....
200	3.2 القمر / الحية .....
200	1.3 أساطير الشمس والقمر .....
201	1.1.3 خلق القمر والشمس .....

202	2.1.3 تجليات الشمس واحتجابها
203	3.1.3 الخسوف والكسوف
204	4.1.3 أسطورة الليل والنهار
208	4 أسطورة الزهرة
208	1.4 عن علي بن أبي طالب
209	2.4 عن ابن مسعود
215	3.4 أسطورة حية عن هاروت وماروت
233	الفصل الرابع 3: أساطير المظاهر الطبيعية
235	0 مقدمة
236	1.3 الأساطير ذات الصلة بالتربة والحجارة والجبال
236	1.1.3 الحجر والجبال والمقدس
238	2.1.3 الحجارة والجبال في أساطير الخلق والتكوين وصورة الكون
241	3.1.3 جبل قاف الكوني
243	4.1.3 جبل سندب ونزول آدم عليه
244	5.1.3 جبل أبي قبيس «أبو الجبال» ومحور الكون
245	6.1.3 الحجارة وتجليات الإله
245	1.7.1.3 الحجارة وتجليات الإله
246	2.7.1.3 الحجارة تجليات الإنسان: أسطورة آساف ونائلة
249	3.7.1.3 أجأ جبل طيء وصنم الفلّس
252	3.2 الأساطير ذات الصلة بالماء والآبار ومنايع المياه
254	1.2.3 أسطورة الخلق من الماء العذب النّير ومن الماء المالح المظلم
256	2.2.3 بثر زمزم
259	3.2.2 بثر الهرم
259	4.2.3 بثر الأخسف
260	5.2.3 بثر برهوت
261	3.3 الدلالات الرمزية
261	1.3.3 الماء والمقدس

262	2.3.3 الماء والدم والفداء .....
262	3.3.3 الماء والمكان .....
263	3.3 الأساطير ذات الصلة بالنار .....
263	1.3.3 النار عند العرب دليلاً لغوياً ورمزاً .....
265	2.3.3 أصل النار في الأساطير .....
266	3.3.3 النار في العقائد والطقوس .....
266	4.3.3 نار الحرتين وخالد بن سنان العبسي .....
269	4.3 الأساطير ذات الصلة بالهواء والرياح .....
270	1.4.3 الرياح الأربع وجهات الكون الأربع .....
270	2.4.3 الرياح في أساطير الخلق والأصول .....
271	3.4.3 الرياح في أساطير الدمار الشمال .....
271	4.4.3 الرياح في أساطير النبي سليمان وذي القرنين .....
273	5.3 الأساطير ذات الصلة بالشجر والنبات .....
274	1.5.3 الأشجار المقدسة عند العرب .....
274	1.1.5.3 ذات أنواط (سدرة) .....
274	2.1.5.3 نخلة نجران .....
275	3.1.5.3 النخلة مثوى العزى .....
276	4.1.5.3 العبلاء مثوى ذي الخلصة .....
278	2.5.3 الشجر والنبات في الأساطير .....
278	1.2.5.3 أصل الحنطة والشعير .....
278	2.2.5.3 أصل الطيب .....
279	3.2.5.3 أصل الثمار .....
279	4.2.5.3 النخلة أخت آدم .....
281	4 - أساطير الحيوان .....
281	0.4 العرب القدامى والحيوان في المعيش والمكتوب .....
285	1.4 الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الأليفة .....
285	1.1.4 الجمل والناقة في الأساطير .....
286	2.1.4 الخيل في الأساطير: الشمس / الرياح / الماء / المرأة .....

287	1.2.1.4 أسطورة أول يعن خلق الخيل من ريح الجنوب .....
288	2.2.1.4 رواية ثانية عنها .....
289	3.2.1.4 خيل تخرج من شجر الجنة .....
289	4.2.1.4 خلق الميمون فرس آدم من الطيب وكريم الحجارة .....
290	5.2.1.4 خيل الملائكة المجنحة .....
290	6.2.1.4 أسطورة خلق الخيل من الماء .....
291	7.2.1.4 أساطير خيل سليمان الخضر تخرج من الماء .....
292	8.2.1.4 إسماعيل أول من ذلل الخيل العراب في أجياد .....
293	9.2.1.4 أقدم فحول الخيل / زاد الركب .....
293	10.2.1.4 الناقة / (بديل الفرس) يتفجر من تحتها الماء .....
294	3.1.4 الثور/ المقة/ الماء/ الجن .....
295	1.3.1.4 «كيونا» الثور الأسطوري الحامل للأرض .....
296	2.3.1.4 أول ثور أنزل من الجنة .....
297	4.1.4 الكلب الأسود من الجن .....
299	5.1.4 الديك والحمامة والبدراج في الأساطير .....
299	1.5.1.4 أسطورة الديك والغراب .....
301	2.5.1.4 أسطورة الحمامة والغراب .....
303	6.1.4 الديك الكوني .....
304	1.6.1.4 ديك آدم .....
305	7.5.4 الحمامة والخطاف .....
306	8.1.4 الطاووس .....
306	1.8.1.4 الطاووس والخلق .....
307	2.8.1.4 طاووس الجنة وإبليس .....
308	2.4 الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الوحشية .....
308	1.2.4 الغزال والطبي والمرأة .....
309	2.2.4 أسطورة تتعلق بتحريم صيد الطباء .....
310	2.2.4 الثور الوحشي / ايل اله الساميين القدامى .....
310	3.2.4 الوعل / المقة الإله القمرى .....



311	4.2.4 تقديس الحية/ الجان .....
312	1.4.2.4 أمية بن أبي الصلت وأصل «باسمك اللهم» .....
313	2.4.2.4 عبيد بن الأبرص والشجاع (= الحية) المعترف بالجميل ....
313	3.4.2.4 أسطورة طواف الحية .....
315	5.4.2.4 الحية في أساطير الخلق وتوحيدها بالشيطان/ إبليس .....
319	6.4.2.4 الحية وإبليس والمرأة في الخطاب الأسطوري الإسلامي ...
320	7.4.2.4 الحية الأسطورية المحيطة بالعشر وسيلة عقاب .....
320	8.4.2.4 أسطورة الحية حارسة الكعبة .....
322	9.4.2.4 الحية في أساطير نهاية الكون .....
322	5.2.4 الطير في الأساطير .....
323	1.5.2.4 النسر .....
324	2.5.2.4 الغراب ووظيفته في عالم العرب الأسطوري .....
325	1.2.5.2.4 الغراب دليل على المجهول في العياقة والزجر .....
326	2.2.5.2.4 الغراب دليل في قصة حفر زمزم .....
326	3.2.5.2.4 الغراب في قصة مولد صالح نبي ثمود .....
328	3.5.2.4 الهدهد .....
328	1.3.5.2.4 أسطورة قنزة الهدهد .....
329	2.3.5.2.4 الهدهد في قصة بلقيس ملكة سبأ .....
330	3.3.5.2.4 سليمان بن داود ومنطق الطير .....
334	3.5 - حيوانات أسطورية .....
334	0.3.5 مقدمة .....
334	1.3.5 الهامة .....
336	2.3.5 أسطورة العنقاء .....
337	1.2.3.5 العنقاء وخالد بن سنان العبيسي .....
337	2.2.3.5 العنقاء وحنظلة بن صفوان .....
338	3.2.3.5 العنقاء والبوم وسليمان في قصة رمزية .....
340	4.2.3.5 البراق .....

341	قائمة ثانية : في أساطير الحيوان .....
341	أ. وحدة عالم الحيوان .....
344	ب. رمزية الحيوان في الأساطير ودلالاتها على عالم الإنسان .....
346	ج. رمزية أساطير الحيوان وظيفتها وتطورها .....
346	٣١٤ ج. 1 أساطير خلق الحيوان ووظيفتها .....
347	٣١٤ ج. 2 الحيوان في أساطير صورة الكون .....
352	قائمة المصادر والمراجع .....



تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وبناء على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن «الجاهلية» من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية هم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمة نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في أن واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في الجاهلية وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكلة جزءاً من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلمها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

ولما كانت الأسطورة تنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كانت لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى: - فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يُطلقون عليها اعتباراً «الجاهلية».

- كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم.

- وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب».

ولجميع ما ذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية.